felsefelogos

Dayanışma

sinan özbek • 4, 25, 500: daha fazla komün daha fazla tekel

yasin ceylan • dayanışmanın ideal değeri

alex demirović • özgürlük, eşitlik, dayanışma

utku özmakas • dayanışma: şeffaf öznellikten kurtulma

bora erdağı • felsefi bir el yıkama olarak vicdan

hakan çörekçioğlu • zamyatin'i ve biz'i okumak: kültür ve doğa geriliminden geleceğe bakış

abamüslim akdemir • sosyal adaletsizliğe karşı düşsel başkaldırı: ütopyalar

taner yelkenci • liberalizm ve demokrasi

41

2011/1

felsefelogos • Dayanışma

2011/2

41

felsefelogos
Yıl 15 Sayı 41
Fesatoder Yayınları
İstanbul
Tel: (505) 4276738
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Taner Yelkenci
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş

Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar, Bora Erdağı, Sema Ülper, Doğan Göçmen, Taner Yelkenci, Sevinç Türkmen, E. Aras Ergüneş, Savaş Ergül, Engin Delice, Thomas Geisen, Jörg Nowak

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Harun Tepe
Doç. Dr. Nilgün Toker
Doç. Dr. Metin Toprak

Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
Kapak Resmi: *Yury Pimenov. Каждый в обзоре! (1928)*

Baskı:
Step Ajans Matbaacılık
0212 446 88 46

dağıtım
BİZİM KİTAPLAR
Tel: 0212 528 35 51
www.bizimkitaplar.com.tr

felsefelogos hakemli yayındır.
The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir. *felsefelogos*'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır. Gönderilen yazılar

Önceki sayıların içeriği

38: cinsiyetçilik

Sema Ülper: Üreticiemek ve sermaye birikimi karşısında kadın . Arslan Topakkaya: Bireyselleştirme ve cinsiyetlerarası ilişkilerin değişimi . Barış Bağcı: Otto Weininger ve bilimsel cinsiyetçiliğin imkânsızlığı . John Zerzan: Ataerkillik. uygarlık ve toplumsal cinsiyetin kökenleri . Ursula L. Guin: Cinsiyet gerekli midir: tetkik (1976/1987) . Doğan Göçmen: Adamı Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramı ve ruh-beden problemi . Sevinç Türkmen: Nispiartı-nüfus veçokluk . Mehmet Kuyurtar: Bilimsel tarih ve tasavvufarasında: İbni Haldun . Güven Bakırezer: John Locke ve ahlaki özerkliğin sınırları . Örsan K. Öymen: Platon. Augustinus ve Descartes'ın rüyası . Nevzat Can: Azınlık haklarıyla sınırlandırılmış çoğunluk egemenliği . Aslı Yazıcı: Schiller'de özgürlük olarak estetik

39: başkaldırı

Sinan Özbek:Milli marş, anadili ve enternasyonal . Hanifi Macit: Otoritenin reddi: max stirner ve egoist bir başkaldırı. Mehmet Şiray: Edebiyat ve felsefe: antonin artaud ve george bataille'da başkaldırının temsili . Metin Becerınen: Muhalefet ve direniş . Onur Kartal: Post-yapısalcılığın mirasından yeni bir başkaldırı fikrinin doğuşu: çokluk . Özlem Duva Kaya: Hannah arendt'te bir sorumluluk meselesi olarak sivil itaatsizlik . Mehmet Ali Uysal: 9/11 bir sanat yapıtı olabilir mi? . Ezgi E. Çelik: Sömürgeciliğe karşı bir başkaldırı örneği olarak latin amerika . Füsun Kökalan Çımrın: Sosyal bir hareketin kavramsallaştırılması: küreselleşme karşıtı hareketler(mi), küresel sosyal hareketler(mi) . Can Başkent: Vicdani reddin politikasına ve pratiğine dair formel bir değini . Savaş Ergül: Suçlu bir kuramsal girişim ve althusser'in yalnızlığı . Şahabettin Yalçın: Kant'ta ampirik ben bilinci . Hubert L. Dreyfus: Varlık ve iktidar: heidegger ve foucault . John McSweeney: İsyan etmek boşuna mıdır: geç dönem foucault'da politik tinsellikten parrhesia'ya .

40: Spinoza

Yirmiyahu Yovel: Sapkın ve Yasaklı. Reyda Ergün: Spinoza'nın da Bir Bedeni Vardı. Savaş Ergül: Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim. Manfred Walther: Carl Schmitt Baruch Spinoza'ya Karşı ya da Siyasal Teolojinin Sonu Üzerine. Taner Yelkenci: Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi. Alexandre Mathéron: Spinoza'ya göre Devlet. Spinozacı Anlamda Bir Birey Midir? Abdurrahman Aydın: Spinozacı Konum: Eskiden Yeniye Parçalı Sürekllik. Özge Akarsu: Bütün Olmak Parça Olmaktır: Le Guin'in Mülksüzleri ve Spinoza. Tamer Yıldırım: Feuerbach'a Etkileri Bağlamında Spinoza ve Panteizm. Emin Çelebi: Spinoza'da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi. Ekrem Ekici: Tanrısal Nesnellikten Tutkuların Toplumuna: Spinoza'nın Doğal Hak Kuramına Genel Bakış. Sevinç Türkmen: Ekoloji ve Spinoza. Emre Koyuncu: Bir Soru: "Spinozacı Kimdir?"

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
Marksizm ve Evrim Düşüncesi
Bu sayı için yazı tesliminin son tarihi:
Eylül 2011

İçindekiler

Sunu

Sinan Özbek • 4, 25, 500: Daha Fazla Komün Daha Fazla Tekel... 7
Yasin Ceylan • Dayanışmanın İdeal Değeri 13
Alex Demirović • Özgürlük, Eşitlik, Dayanışma 17
Erol Kuyurtar • Dayanışmanın Kapsamına Hayvanları Dahil Etmek 21
Zerrin Kurtoğlu • Siyasal Bir Kapasite Olarak Asabiye (Dayanışma) 29
Doğan Barış Kılınç • Görünüşte Bir Dayanışma Biçimi Olarak Hayırseverlik 35
Seda Ersar • İslam Siyasal Teolojisinde İtaat Üreten Bir Kavram Olarak Dayanışma 43
Özgür Soysal • Dayanışmanın Zemini Olarak Uyuşmazlık 51
Utku Özmakas • Dayanışma: Şeffaf Öznellikten Kurtulma 65
Bora Erdağı • Felsefi Bir El Yıkama Olarak Vicdan 73
Hakan Çörekçioğlu • Zamyatin'i ve Biz'i Okumak: Kültür ve Doğa Geriliminden Geleceğe Bakış 93
Metin Çolak • Georg Lukacs'ı Yeniden Okumak 115
Arjun Appadurai • Umut ve Demokrasi 135
Abamüslim Akdemir • Sosyal Adaletsizliğe Karşı Düşsel Başkaldırı: Ütopyalar 141
Ruhi Demiray • Rousseau'nun Hobbes'a İtirazı: Adalet ve Faydanın Birliği 149
Muttalip Özcan • İnsanlaşma, Etik ve Siyaset: Antik ve Modern 163
Yıldırım ve Değirmenci • Aslıgibilik (Otantisite): Öyle Olma ve Başka Türlü Olamama İstenci 187
Taner Yelkenci • Liberalizm ve Demokrasi 203
Şengün Acar Vanleene • Paul Ricoeur'de Kendilik Bağlamında Anlatısal Kimlik Kavramı 209
Adviye Erbay • Farabi'nin Devlet Anlayışı 223

Etkinlik 231
Kitap/eleştiri 236
Özetler 242

Sunu

İnsanın saldırgan, rekabetçi olduğunu savunmak ve bunun aksine munis, dayanışmacı olduğunu savunmak felsefe tarihinin bilinen bölünmelerindendir. Bilindiği gibi her iki görüş de ciddi olarak taraftar bulmuştur. Bu taraf oluş, sadece bir onaylama düzeyinde kalmamış, görüşleri devam ettiren, geliştiren önemli filozoflar ortaya çıkarmıştır. Ancak sadece felsefenin sınırlarında kalarak bu soruya cevap vermek mümkün değildir. Bu her iki cevap için de geçerlidir. Sadece felsefe içinde kalan cevap, spekülatif olmak zorundadır.

***

Tarihin derinliklerinde insanın nasıl olduğunu bir kenara koyarsak, günümüz insanını tanımlamak için herhalde rekabetçi oluşunu öne çıkarmak gerekecek. Rekabetin her alanda teşvik edildiği, rekabetçiliğin övüldüğü bir dönemde yaşıyoruz. En azından bu yüzden "dayanışma"yı dosya konusu yapmak gerekir.

***

Hazır konumuz dayanışmayken, eski bir alışkanlığımızı hatırlatmadan geçmeyelim: *felsefelogos*'a abone olarak, dostlarımızın özel günlerinde onlara felsefelogos aboneliği hediye ederek dayanışmayı yükseltelim.

S. Ö.

4, 25, 500: Daha fazla komün daha fazla tekel...

Sinan Özbek

2 milyon yılı aşkın bir süre boyunca Homo ailesi ve tabii ki modern insanın atası toplayıcılık-avcılık yapıyor. İnsanın tarın yapmaya başlaması 10 bin yıl öncesine gidiyor. Türkiye'nin güneydoğusunun bir kesimini de içine alan "bereketli hilal" tarımın ilk başladığı yer. İnsanın çok uzun süre toplayıcı ve avcı kalması, yine insanın psişik yapısını ve toplumsal etkinliğini biçimlendiren evrim güçlerinin toplayıcı ve avcı yaşam tarzında saklı olduğunu savunmayı anlamlı hale getiriyor. Homo sapens sapiens 150 bin yaşında. Modern insanın ataları olarak kabul edilen fosil buluntuları, 40 bin yıl önceye tarihleniyor. Kuşkusuz insanı anlamak için tarına geçişten önceki, toplayıcılık-avcılıkla geçen uzun süreyi çok iyi çözümlemek, kavramak gerekiyor.

Richard Leakey ve Roger Lewin iki yabanıl topluğu anlatıyor. Bunları görüşlerimi açıklayabilmek için kısmen burada aktarıyorum. İlk topluluk !Kung Sun. !Kung Sunlar Afrika'da Kalahari Çölü'nün kuzey ucunda Dobe diye adlandırılan bölgenin tepelerinde ve doğanın sunduklarıyla yaşıyorlar. Antropologlar 10 bin belki de 50 bin yıldır burada yaşadıklarını söylüyor. !Kung Sunlara "Nazik insanlar" yakıştırması uygun görülmüş. !Kung Sunlar avlanıyorlar ve kabuklu yemişler ve kök sebzeleri toplayarak yaşıyorlar. Hiçbir şey yetiştirmiyorlar. Toplayıcı-avcı toplulukların hemen hepsinin görece acık sosyal gruplarda yaşadığı biliniyor. Komşu gruplar bitişik toprakları ortak kullanıyor. Bu, Afrika'da da böyle Kutuplarda da.

Gruplar içinde ve arasında insanları birbirine bağlantılı tutan şey akrabalık. "Bütün sistemin düzgün biçimde yürümesini sağlayan hâkim davranış biçimi de bölüşme ve işbirliğidir"[1]. Suyun bolluğu ya da kıtlığı Kungların yaşamını belirliyor. Haziran ve eylül ayları arasındaki kuraklık döneminde Dobe bölgesinde sekiz su kuyusunun çevresinde büyük kamplarda toplanıyorlar. Diğer zamanlarda 25 kişilik gruplar sırayla vahalarda birkaç hafta süren kamplar kuruyor. Toplayıcı-avcılar sanıldığı gibi açlığın etkisiyle bir yerden bir yere sürüklenmiyor, taze yiyecek kaynaklarından yararlanmak için yer değiştiriyor. Erkeler avlanırken kadınlar kök sebzeler ve kabuklu yemişler topluyor. Yetişkinler haftada ortalama 12-19 saat çalışıyor. Kadınlar 15, erkeler 20 yaşında yetişkin sayılıyor ve 60 yaşına gelenler artık çalışmıyor. Yaşlılar ömürlerinin sonuna kadar bakılıyor ve büyük saygı görüyor. Besinin büyük kısmı bitkilerden oluşuyor. Et, toplam besinin yüzde 20 ile yüzde 45 oluşturuyor. Beslenmedeki ortalaması yüzde 35. Et, toplumsal ilişkide merkezi bir yere sahip. Avcı eti dağıtırken 25 kişilik grubun hepsine eşit bölüştürmüyor, akrabaları ve sorumluluk duyduklarına büyük parçalar veriyor. Ama bu parçaları alanlar da kendilerinin akrabalarının ve sorumluluk duyduklarına pay veriyor. Böylece et, akrabalık ve yükümlülük bağlantısıyla dalga dalga dağıtılmış oluyor.

Leakey ve Lewin'e göre insanlık tarihinde insanın atasının yaşam biçimi, kan dökme değil toplayıcılık ve avcılık. Toplayıcı-avcı topluluklarda tasarruf ve geleceğe yatırım yok. Bunun nedeni yaşam tarzlarına duydukları büyük güven. "Toplayıcı- avcılar çevrenin kendilerini geçindirme kapasitesine ve kendilerinin, geçimlerini çevreden sağlama yeteneklerine güven duymaktadır. Çoğu toplayıcı-avcı için yaşam; iş, boş zaman ve toplumsal ilişkinin ritmik bir sürekliliğidir"[2]. Toplayıcı-avcıların çevrenin kendilerine sunduğunun daha altında bir geçim düzeyini sürdürmeleri iktisatçıları şaşırtıyor. Kaynakların bu düşük kapasiteyle kullanılması, şansı fazla zorlamak istememekten kaynaklanıyor. Doğanın verdiklerini tamamen tüketirlerse, verimsiz yıllarda kıtlık ve yokluk ortaya çıkacağını düşünüyorlar. İlginç olan toplayıcı -avcı yaşam biçiminin kendisi için bir güvenlik marjı, gelebilecek zor yıllar için, doğal bir tampon oluşturmuş olması. Toplayıcı-avcıların çevrelerini aşırı zorlamaktan kaçınmalarıyla sıkıca bağlantılanan bir boyut da kadının doğum sıklığı. !Kunglarda kadınlar 4 yılda bir doğum yapıyor. Bu 4 yılık aralık, bir kadının doğurganlık süresince 4 ya da 5 çocuk dünyaya getirmesini sağlıyor. Çocukların ancak yarısı yaşıyor ve bu durum da nüfusun az artışla korunmasını garantiliyor. Doğum için dört yılın yerleşmesini sağlayan asıl etki ise bir önceki çocuğun yetiştirilmesiyle bağlantılı. Bebekler en az iki buçuk yıl emziriliyor. !Kung kadınlar toplarken bebeklerini de yanlarında taşıyor ve yılda 4,5-5 bin km yürüyor. Bu yürüyüş sırasında birden çok çocuk taşımaları akıllıca değil. Kısa aralıklı doğumlarda kaldırılması gereken yük çok ağır oluyor. Dört yıllık aralıklarda ise iş yükü oldukça düşüyor. Asgari nüfus artışı böylece sağlanıyor.

!Kung kampı, çevrenin gerekli kıldığı dağılımın gerçekleşmesi için bir toplumsal sözleşme gibi ele alınıyor. İnsanlar birbirine çok yakın, samimi bir temas halinde yaşıyor, çalışıyor ve eğleniyor. Ailelerin yağmur mevsiminde küçük barınakları kuruyor ve bunlar daire şeklinde yerleştiriliyor. Ortadaki boşluk dans edilen ve etin paylaşıldığı alan olarak kullanılıyor. Aileler ocak başında toplanıyor yemek yapıp yiyor. Ayrı yaşam ve çalışma bölgeleri

1 Richard Leakey, Roger Lewin, *Göl İnsanları Evrim Sürecinden Bir Kesit*, çev. Füsun Baytok (Ankara:TÜBİTAK Yayınları, 1999), 80.
2 A. g. e., 93.

yok. Zehirli oku imal etme faaliyeti gibi işler de bir ocak başında toplanarak yapılıyor. Bu toplumlarda uzmanlar yok.

İnsan toplumunun gelişmesinde işbirliğinin asıl odak noktası karma ekonominin işletilmesidir. İnsanlar arasında sorumlulukların paylaşılması ve bireylerin yaşamak için diğerlerine bağımlı olması, aynı amaç için çalışma ve yaşama güdüsünü temel bir evrimsel zorunluluk haline getirmiştir[3]. "Toplayıcı-avcılar için, sıkı işbirliği yapmadan, mevcut kaynakları başarılı biçimde kullanmak mümkün olmazdı. İşbirliği, insan tabiatında çok temel bir güdü oluşturmaktadır"[4]. İşbirliği insan toplumunda çok özsel bir işleve sahip olması sadece 25 kişilik topluluklar için geçerli değil. Bu küçük gruplar, diğer primatlarda olmayan bir şekilde daha geniş topluluklarla bağlantılı. Bu örgütlenme ise kabiledir. Bu lehçe kabilesi diye adlandırılan topluluklarda da üye sayısı 500'dür. Böylece toplayıcı-avcı grupları için üç özel sayı ortaya çıkar. 4 yıllık doğum Aralıkları, 25 kişilik gruplar ve 500 kişiden oluşan kabile. Her biri kendine has özellikler taşımakla diğerinden ayrılan bu kabilelerin neden 500 kişiden oluştuğu şüphesiz sorulmalıdır. Bu, sadece !Kunglara özgü bir durum değil, dünyanın her yerindeki kabileler için ufak sapmalarla aynı olan bir durumdur. Antropologlar bunu, 500 kişilik topluluklarda eş bulmanın mümkün olabilmesiyle açıklıyor.

Leakey ve Lewin'in anlattıklarından toplayıcı-avcı insanların tam bir işbirliği içinde yaşadığını öne çıkararak düşünmeye çalışmak yadırganmamalı. Antropologlar çok iddialı bir tarzda işbirliğinin insan doğasında temel bir içgüdü olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyor.

Şimdi yukarda işaret ettiğim ikinci yabanıl grubu kasaca aktarıyorum. Bunlar Güney Venezuela ve Kuzey Brezilya arasındaki ormanlarda yaşayan Yonomamiler. Yanomamiler toplayıcı-avcı olmalarının yanı sıra toprağı da işliyorlar. Avda pek başarılı değiller, ormandan mantar, kökler, kabuklu yemişler ve meyveler topluyorlar. Ama asıl besinlerini kendi sebze bahçelerinden sağlıyorlar. Bu insanların kültürünün temel özelliklerinden biri saldırganlık. Sıklıkla dövüşen Yanomamiler, müttefik sağlayabilmek için kadınlarını başka köylerden iyi dövüşebilecek erkelerle evlendiriyor. Yine Yanomamiler ihtiyaç olmadığı halde başka gruplarla ticaret yapmayı, müttefik bulmanın bir yöntemi olarak kullanıyor. Yanomamilerin saldırganlığı o kadar boyutluk ki onlara "vahşi insanlar" adı uygun görülüyor.

Şimdi soru şu: Neden bir yabanıl grup barışçıyken diğeri son derece saldırgan? Cevap çok yalın: Yanomamilerin saldırganlığının nedeni, korumak zorunda oldukları ürünler. Yani toprağı işlemeye başlamak, oradan alınacak ürünü koruyacak şiddeti de geliştirmeyi getiriyor.

Paylaşım

Leakey ve Lewin avcılık ya da toplayıcılık olgusunun birinin öne çıkarılmasına karşı çıkıyor. Onlar eti sağlayanlarla bitkisel yiyeceği sağlayanlar arasında bir ekonomik ittifak olduğunu savunuyor. "Bu ekonominin kalbi, iki farklı türdeki yiyeceğin bölüşülmesidir. İlk karma ekonomidir bu"[5]. Bunun nasıl ortaya çıktığı sorusu da insanın atasının beslenme tarzıyla ilgili. İnsan diğer canlılardan farklı olarak besinini taşıdığı bir kamp yerinde birlikte yiyor. Bu du-

3 Leakey-Lewin, *Göl İnsanları Evrim Sürecinden Bir Kesit*.
4 A. g. e., 97.
5 A. g. e., 107.

rumdan hareketle Leakey ve Lewin insanın atasının milyonca yıldır yemeğini paylaştığına inanıyor. Eğer böyleyse insanı insan yapan ne avcılık ne de toplayıcılıktır bilakis **paylaşmadır**. İlkel bir kabın, torbanın icadıyla da homonidlerin geçim ekonomisi, yiyecek paylaşım ekonomisine dönüşüyor. Kamp, toplumsal yaşamım ve toplayıcı avcı ekonomin merkezi oluyor. Burada ilginç olan hiçbir hayvanın yiyeceğini homondiler gibi paylaşmamasıdır. Bu, yiyecek bölüşme ekonomisine dayalı toplumsal yaşamdır. Yiyecek bölüşme ekonomisinin gelişmesi karşılıklı fedakârlığın da ortaya çıkmasını getiriyor. Bugüne kadar varlıklarını koruyabilmiş toplayıcı-avcı insanların en çok öfkelendikleri şey küçük dahi olsa adaletsizliktir. Onlarda adaletsiz olduğuna yönelik küçük bir ima bile ağır utanç duygusu yaratıyor. Özetle tez şöyle: Toplayıcılık-avcılık ekonomisi bir torbanın icat edilmesiyle başlıyor. Bunu paylaşma ve fedakârlık duygusu takip ediyor ve bu da boş zamanın ve ilk bolluk toplumunun ortaya çıkmasını sağlıyor.

Bronislaw Malinowski de ilksel toplumsal örgütlenmelerde karşılıklılık ilkesini anlatırken, bunun geliş güzel değiş tokuş ilişkisi olmadığını söylüyor. Ekonomik düzenin gerektirdiği bütün etkinliklerde yerlilerin toplumsal davranışının çok iyi düşünülmüş bir **elbirliğine** dayandığını tespit ediyor.

Rekabet

Yaklaşık 12 bin yıl önce tarıma geçilmesi, insanın ilk günden itibaren sürdürdüğü toplayıcı-avcı özelliğini de yavaş yavaş terk etmesini getiriyor. Bu dayanışmacı, paylaşımcı yaşam biçiminin yerini rekabetin ve her türlü eşit olmayışın yer aldığı toplum yapıları alıyor. Bu son dönemi Hobbescu "herkesin herkese karşı savaşı" ve bu dönemin insanı da Kantçı "hiçbir düzgün şeyin yontulamayacağı eğri odun" benzetmesiyle anlatılırsa çok itiraz edilecek bir şey olmaz. Çünkü insanlık tarihinin bu 12 bin yıllık dönemi her türlü sömürü ve tahakküm ilişkisi altında geçmiştir. Ama unutulmaması gereken bu sürenin çok kısa bir süre olmasıdır. 2 milyon yıl öncesinden beri homo türü dayanışmacı bir toplumsal yapı içinde yaşamıştır. Homo sapiens sapiens 150 bin yaşındadır. 12 bin yıl bu sürenin 15'te biri dahi değildir.

Ve komün

Toplumun örgütlenmesinde paylaşım ekseninin kaybedilmesi, ekilen ürünü korumadan kalkıp, kâr amaçlı üretim, pazar için meta üretimine kadar bir yol izlemiştir. Bu süreç aynı zamanda insanın bir metaya indirgenmesinin tarihidir. Bu 12 bin yıllık tarihte üretim ilişkilerini o binlerce yıl öncenin dayanışmacı yapısına çeviren birkaç tecrübe yaşamıştır insanlık. Bunlardan ilki Paris Komünü'dür. Komün ilk kararlarından biri adalet ve öğretim dâhil bütün idare mekanizmasında çalışanların seçimle iş başlamasıdır. Bunu takiben idarecilerin maaşları, işçi maaşlarıyla aynı düzeye gelecek şekilde dondurduluyor. Bir kişinin iki işte birlikte çalışması yasaklanıyor. Bunu siyasi ve mesleki yeminlerin kaldırılması izliyor. Gayri meşru çocuklar tanınıyor. Din ve devlet işleri ayrılıyor, din işleri için ayrılan bütçe kaldırılıyor tarikat mallarına el konuyor. Hemen ardından okullarda dini eğitime son veriliyor. Basın özgürlüğü sağlanıyor. Sıkıyönetime derhal son veriliyor. Genel af ilan ediliyor. Fırınlarda gece işi yasaklanıyor. Rehindeki mallar iade ediliyor. Varlin'in ifadesiyle aktarırsam, "aldığı

insanları köle olarak geri veren" düzenli ordu da kaldırılıyor. Bourgin ve Adamov " Komün, kendi kendisinin bilincine mücadele içinde ulaşan ve kendisini kabul ettirmek için en büyük fedakârlığı, hayattan feragati kabul eden proletaryanın eseridir"[6]. Komünün bütün görevlileri seçimle işbaşına geliyor ve geri çağrılabiliyor. Yüksek görevlilerin temsil ödenekleri kaldırılıyor. Marx, *Fransa'da İç Savaşın Birinci Yazma Denemesi*'nde devleti uygar toplumun sırtına yapışmış bir asalak olarak tanımlar ve bu parazit uygar toplumun ideal karşılığı olarak sunulagelmiştir. Yine aynı yerde Marx, "Bütün devrimlerin sonucu sadece bu öldürücü kâbusu kaldırıp atacağı yerde, devlet aygıtın daha da yetkinleştirmek oldu"[7]. İşte Komün tam anlamıyla bu kâbusun ortadan kaldırılmasını sağlıyor. Yani Marx'ın ifadesiyle "imparatorluğun doğrudan karşıtı komün oldu"[8]. İşte bu tecrübe yeni bir toplum organizasyonunun önünü açıyor. Sovyetlerle yeniden denen bu örgütlenmeyi Gramsci şu sözlerle anlatıyor: "Üretim birimi, çalışma yeri temeline göre örgütlenmiş emekçi kitlenin gücüne dayanan konsey sistemi anlayışı, Rus proletaryasının tarihsel deneyimlerinden kaynaklanmaktadır".[9] Peki konsey örgütlenmesini bu denli özel yapan nedir? Rekabetçi olmayan yeni bir toplum ücretlilerin etkinliği üzerinde yükselemez. Bu yapı, üreticilerin kendi etkinlikleri sonucu olan bir örgütlenmeyle ortaya çıkabilir. İşte Gramsci bu örgütlenmenin temel hücresi olarak fabrika konseyini görüyor. Konseyin toplumsal değeri vardır. Varoluş nedeni çalışma ve üretimdir. Yani varoluş nedeni sürekliliği olan bir olgudadır, ücrette değil. Bu, konseyin varoluş nedeninin sınıflara ayrılmışlıkta da bulmadığını gösterir. İşte Gramsci bu şekilde çözümlediği konsey örgütlenmesinde, yurttaş nosyonunun değerini yitireceğini, bunun yerini yoldaş nosyonunun alacağını söylüyor. "İyi ve yararlı biçimde üretmek için işbirliği içinde olmak dayanışmayı gerektirir, kardeşlik ve sevgi bağlarını çoğaltır. Herkesin varlığı vazgeçilmezdir (elzemdir) herkes mevzisinin başındadır ve herkesin de bir görevi ve bir mevkisi vardır"[10].

Dayanışma bir toplumsal örgütlenmenin, toplumsal yapının ürünüdür. Toplumsal yapının insanın bu kadim özelliğine göre şekillenmediği yerde ancak yardımlaşan insanlar olabilir. Bu durum da yardıma muhtaç ve yardım edebilecek güçte insanların olması anlamına gelir. Böyle bir toplumsa, dayanışma çerçevesinde örgütlenmiş bir toplum olamaz. İnsanlar piyasa için üreten bir toplumda, amansız rekabet koşullarında başkasının insafına bırakılmış olur. Başkasının insafıyla sağlanmış bir koşulda yaşamanın kendisi zaten yeteri kadar onur kırıcıdır.

---

6 Georges Bourgin,Arthur Adamov, *Paris Komünü 1871 Büyük Fransız İşçi İhtilâli*, çev. Atilla Tokatlı (İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi, 1968), 74.

7 Karl Marx, *Erster Entwurf zum Bürgerkrig in Frankreich*, (Berlin: MEW Band 17. Dietz Verlag, 1968), 539.

8 A. g. e., 338

9 Antonio Gramsci, İtalya'da İşçi Konseyleri Deneyimi, çev. Yusuf Alp, (İstanbul: Belge Yayınları, 1989), 70-71.

10 A. g. e., 48.

Kaynaklar

Antonio Gramsci, *İtalya'da İşçi Konseyleri Deneyimi*, Çeciri Yusuf Alp, Belge Yayınları, İstanbul 1989.

G.Bourgin-A.Adamov, *Paris Komünü 1871 Büyük Fransız İşçi İhtilâli*, Ağaoğlu Yayınevi, Çeviri A. Tokatlı-G. Üstün, İstanbul 1968.

Richard Leakey-Roger Lewin, *Göl İnsanları Evrim Sürecinden Bir Kesit*, TÜBİTAK Yayınları Çeviri Füsun Baytok, Ankara 1999.

Bronislaw Malinowski, *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, Epsilon Yayıncılık, Çeviri Şemsa Yeğin, İstanbul 2003.

Karl Marx, Erster Entwurf zum Bürgerkrig in Frankreich, *MEW Band 17*. Dietz Verlag, Berlin 1968.

Karl Marx, Der Bürgerkrig in Frankreich, *MEW Band 17*. Dietz Verlag, Berlin 1968.

Dayanışmanın ideal değerleri

Yasin Ceylan

İnsanlar çeşitli değerler üzerinde dayanışırlar. Kan bağı bir değer olarak akraba bireyleri bir arada tutmuştur, tutmaktadır. Bir kavim aynı soydan gelen ailelerden oluşur. Bu aileleri bir arada tutan biyolojik benzerliklerden yanında, ortak gelenek ve etik değerler de vardır. Tabi çoğu zaman bir arada ve aynı coğrafyada yaşamaları, ortak özelliklerin artmasına neden olmuştur. Bir kavme ait olma bilincine mücavir diğer kavimlerin varlığı sebep olur. Herhangi komşu başka bir kavimle teması olmayan, münzevi bir kavmin fertlerinin aidiyetini, bağlı oldukları kavim değil, kavim içindeki boylar belirler. Bir boya bağlı olmanın bilincini diğer boyların varlığı belirler. Kavim olgusu açısından "öteki" diğer bir kavim iken, bir boya ait olmak açısından "öteki", aynı kavmin diğer boyudur. Bir boy içindeki belli başlı aileler, birbirlerini başka bir boya karşı destekleyebildikleri gibi, kendi aralarında da birbirlerini ötekileştirebilirler. Bu dışlama süreci, başka ailelerden kız alıp ana aileden kopan ve yeni çekirdek aileler kuran kardeşlere kadar uzanır. Toplumlaşmayı kan bağına dayandıran insan topluluklarında hiyerarşi, o kavmin temelini atan ana aileye yakınlık derecesi esasına göre belirlenir. Ana aileye soy bakımından en yakın bireyler avantajlı, uzaktakiler ise imtiyazsızdır. Kan bağına dayanan toplumlarda göze çarpan en belirgin özellik, bu bağın en geniş alanından en dar alanına kadar, bir "öteki" unsurunun, her seviyede var olmasıdır. Başka bir deyişle, kan bağı, bir kavmin başka bir kavimden ayrışmasıyla kalmaz, kavmin içindeki birimlerin de birbiriyle ayrışmasına sebep olur.

İnsanlar bir inanç sisteminin değerleri üzerinde de dayanışırlar. Bir inanç sistemi, inananlar için ideal birey portresini çizmenin yanında, birçok metafizik dogma ve ritüeller koyar. İnananlar arasında kardeşlik ve beraberlik sağlanırken, sistemin dışında kalanlar "ötekiler" olarak adlandırılır. Ötekiler yanlış yoldadırlar, kurtuluş istiyorlarsa mutlaka sistemi benimsemeleri gerekir. Sisteme inanmış her ferdin bir görevi de, bir inanmayanı sisteme dâhil etmektir. Sisteme inanalar, sistemin dışındakiler karşısında dayanışma içindedirler. Ancak ötekilerden acil bir tehdit söz konusu değilse, kendi aralarında bir ayrışma sürecine girerler. En doğru inanlar ile en yanlış inanalar yelpazesinde zümreleşmeler belirmeye başlar. Dinlerde pratik vecibelerin keyfiyeti ve metafizik dogmalara inanç temelinde gerçekleşen bu ayrışma, farklı mezhepler olarak tezahür eder. Mezhepler arası ilişkiler, makbul olan ve makbul olmayan mezhepler sınıflandırması noktasına kadar uzanır. Bir mezhebin müntesibi diğer bir mezhebin insanını, kendi mezhebine yakınlığı ve uzaklığı nispetinde ötekileştirir. İlk merhalede "öteki" sistemin dışındaki insan iken, ikinci merhalede "öteki", sistemin içindeki diğer bir mezhebin mensubudur. İnsanlık tarihinde mezhepler arası savaşlar dinler arası savaşlardan daha az kanlı olmamıştır. İnanç sistemlerinin sebep oldukları kötülüklerden biri, ahlak normlarını tekellerine alıp, sistemin öğretisine inanmayanların ahlaksal erdemlerini inkâr etmeleri, öğretiye inanan kimselerin gayrı ahlaki eylemlerini hoş karşılamalarıdır.

Hem kan bağı hem de inanç bağı temelinde gerçekleşen dayanışmalarda ortaya çıkan belirgin bir özellik var: Sistemin dışına karşı bir birliktelik gözlemlenirken, içte paralel bir ayrışmanın varlığı. Özellikle inanç sistemlerinin ilk ortaya çıkışlarındaki samimiyet ve heyecan, zamanla, hayatın diğer gerçekleri karşısında özgünlüğünü kaybederek durağan bir sistemin bağlılığına dönüşür. Yenilikleri ve farklılıkları yasaklayarak, insanlığın temel misyonu olan zaman yolculuğundaki ilerlemeyi ve gelişmeyi engeller. Bu durum yeni bir ayrışmaya yol açar. Bu gerçekler ışığında her iki dayanışma modellerinden şüphe etmemizin garipsenmemesi gerekir.

İnsanlar bir ideolojinin değerleri üzerinde dayanışırlar. İdeolojiler, çoğu zaman sosyal değerler üzerine kurulur. Dinlere benzer yönleri olduğu gibi, benzemeyen yönleri de vardır. Belli bir dünya görüşünü bulundurması, kısmen de olsa bazı metafizik prensiplere dayanması, ritüele benzer törenler ihtiva etmesi, benzeşen yönleridir. Yalnızca dünya yaşamına yönelik olması, dünya görüşünün merkezinde tanrının olmayışı, muhalif bir ideoloji ile bir nebze diyaloga geçebilmesi, benzeşmeyen yönleridir. Ancak üzerinde uzlaştıkları en önemli özellik, ikisinin de kendilerinden olmayanları dışlamaları, ötekileştirmeleridir. İdeolojiler arası farklar, dinler arasındaki farklar kadar derin değildir. İdeolojiler birbirlerine rakip sosyal teoriler olduğundan, karşılıklı ilişkilerde rasyonel diyalektik, bir iletişim aracıdır. Bu sebeple karşılıklı anlayış, tolerans ve geçişler pek de olanaksız değildir. Aslında ideolojik fark, bir medeniyet içindeki kültürel farka indirgenebilir. Bu sebeple uzun zamana yayılan bir ötekileştirme işlevi yerine, kısa zaman içerisinde evirilebilen kavram değişikliğine uğrayabilen dünya görüşleridir.

İnsanlar ulus-devlet değerleri üzerinde dayanışabilirler. Ulus-devletin değerleri, kan bağı değerleri ile ideoloji değerlerinin toplamından ibarettir. Bu değerlere din, dil, ortak kültür ve tarih değerlerini de katabiliriz. Farklı dayanışma modellerinin bileşkesi olduğundan, dışlama ve ötekileştirme diğer modellerden daha güçlü ve daha keskindir. Farklı ırka mensup olanı, başka bir dili konuşanı, başka bir dinden olanı dışlar, yabancılaştırır. Garip olan husus,

kronolojik olarak, ulus-devlet dayanışma modelinin, daha kapsayıcı olan dinsel ve ideolojik dayanışma modellerinden sonra gelmesidir. Din ve ideoloji modelleri soyut kavram ve değerlerin kabulüne dayanırken, ulus-devlet modeli, ırk, dil coğrafi beraberlik gibi fiziki değerlere dayanmaktadır. Bu açıdan bakılınca, ulus-devlet dayanışma modeli, hümanist değerlere doğru evirilme yönünden, bir ilerleme değil, bir gerilemedir. Bu yüzden, çağdaş dünyanın bu yeni dini, bir inanç sistemi olarak, insanların birbirinden derinden ayrışmalarına, birbirine düşman toplumlar haline gelmesine neden olmuştur.

Yukarıda zikredilen dayanışma modellerinin tümü, insan doğasındaki zaaflar manipüle edilerek taraftar bulmuştur. Zaaflar temayüle sebep olur. Temayülden doğan kabullenmelerin hepsi şaibelidir. Soydaşlık ve dindaşlık bireyin tercihiyle kazanılmış bir sıfat değildir. Bir ırka mensup olmak doğanın empoze ettiği bir vakıadır. Din ise her ne kadar doğadan gelmese de, anne-babadan genetik bir özellik gibi çocuklarına geçmektedir. Ebeveyninin din ve mezhebini terk edip yeni bir din veya mezhep edinen çok az insan vardır. Bu sebeple dinsel aidiyet de bir ırka ait olmak gibi doğadan gelen bir sıfata pekâlâ benzemektedir. İdeolojik birlikteliğe gelince, bu da aklın temayülünden doğmaktadır. Öyle ya, başka bireysel bir aklın formüle ettiği bir yaşam modelini, hazır ve zahmetsiz bir kazanım olarak kabullenmek, kolaya kaçmaktan başka bir şey değildir. Zihnin işlevini en çok dumura uğratan şey, bu kolaya kaçma eğilimidir. Zihnimizde doğru diye kabullendiğimiz kavram ve değerlerin büyük bir kısmı, sorgulamadan kabullendiğimiz şeylerdir. Sırf başka bir otorite ortaya attığı için veya çoğunluk kabul ettiği için zihnimize denetimiz sızan, birçok şaibeli "doğru" ve "yanlış"lar vardır. Ulus-devlet birlikteliğine gelince, ırk, din, dil, gelenek gibi, bizzat doğadan gelen veya doğadan gelenlere benzeyen unsurların toplamından oluşan bu modelin, dışlama ve ayrışmayı en çok barındıran bir model olarak, insan kimliğine aykırı en geri bir dayanışma modeli olduğunu zaten söylemiştik.

Şimdi, mevcut dayanışma modellerini kısaca analiz edip bunların gerçek dayanışma projeleri olamayacaklarını, çünkü ayrışma, ötekileştirme ve düşmanlıklara neden olduklarını ortaya koyduktan sonra, insana yakışan, ayrıştırmayan ve ötekileştirmeyen bir dayanışma modelinin ne olabileceğini, kısaca tanımlamaya çalışalım: Böyle bir prototip projede, birinci derecedeki madde, insanın, sırf insan olduğu için büyük bir değer taşıdığı ilkesidir. Onun fiziki biçimi veya zihnindeki düşüncelerin farklılığı, değerini düşürmeyecektir. Bu insan, İnsan Hakları Beyannamesindeki tüm hak ve imtiyazlara sahiptir. Temelde her insan eşittir, eşit haklara müstahaktır. Bu temel maddelerden sonra, topluma mutluluk vadeden sosyal teoriler, diyalektik bir metotla, üstünlüğü, yetkinliği ve uygunluğu tartışılarak kabul veya reddedilir. Bu süreç dinamik olduğu için herhangi bir modelin devamlılığı garantili değildir. Toplum ve bireyin ihtiyacına göre, kodlar ve vizyonlar devamlı değişebilecektir.

Bu yeni modelde en önemli husus, hiçbir insanın ve grubun "bizden değildir" diye dışlanmamasıdır. Düşman insan veya düşman millet yoktur bu modelde. Sadece dışlanan veya kabullenmeyen şey, bir bireyin veya bir grubun işlediği suçtur. Suçu işleyenin tümü, insanlığının hepsi dışlanmaz.

Bu modelin diğer bariz bir özelliği de, dayanışmaya temel olacak tüm kavram ve değerlerin bizzat diyalektik akılla ve müzakere metoduyla ulaşılmış sonuçlar olmasıdır. Çünkü doğadan gelen ve zaaf ve eğilimlerimizden kaynaklanan değerler, kendi malımız, kendi çabamızla elde ettiğimiz asetler değillerdir. Onlar üzerinde birlikteliğin patolojik sonuçlara

yol açtığını gördük. Zaten insan, doğadan gelen varlıklarıyla tarih yapamamıştır. İnsan, aklı sayesinde tarih yapan bir varlıktır. Bu yüzdendir ki, insan dışında hiçbir canlı tarih belirlemeye muktedir değildir. Bu imtiyaza sahip insanın, bir arada yaşamak için, kendi şanına yakışır, kendi aklına başvurarak değerler yaratması, onun birinci vazifesidir.

Özgürlük, eşitlik, dayanışma

Alex Demirović

Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik Batı demokrasilerinin temel değerleri sayılırlar. Demokratlar her ne kadar toplumsal birliğin gelişimine ilişkin sorunlar üzerine anlaşamasalar da, karşılıklı olarak birbirlerinden bu temel değerlerin toplumsal birliğin yapı taşlarını oluşturduğuna ilişkin düşüncede hemfikir olmalarını beklerler. Böylesi bir kabulün olmasaydı, toplumsal birlik de kendi içinden gelen bir tehdide maruz kalmış olurdu.

Özgürlük, eşitlik, kardeşlik ilkeleri Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerikan kolonilerinde burjuvazi tarafından uzun bir tarihsel süreç içinde feodalizme ve mutlakiyetçi hakimiyete karşı oluşturuldu. Bu süreç Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda, 1787 [ABD] Anayasası'nda ve Fransız Devrimi ile 1789 İnsan Hakları Bildirgesi'nde doruğa ulaştı. Böylelikle bu üç ilke burjuvaziye kendisinin 18. yüzyıldaki eski coşkunluk dönemini anımsatır. Bu üç ilkenin hepsi büyük ölçüde daha önceki tarihsel dönemi karşısına alan karşıt-kavramlar [Gegenbegriffe] olarak belirlenmişlerdir. Özgürlük ilkesinden ikâmet yerinin, mesleğin, dinsel inancın özgürce seçimi; düşünce, bilimsel araştırma, toplantı ya da koalisyon kurma özgürlüğü gibi haklar türetilir. Eşitlik ilkesine göre, bütün vatandaşlar yasa önünde eşittirler. Vatandaşlar devletçe alınan kararlarda haksızlığa maruz kalmamalı, yani vergilerdirmede, askerlik hizmeti gibi vatandaşlık yükümlülüklerinde, genel eğitim, sağlık hizmetleri, ulaşım ya da bilimin kazanımları gibi devletçe sağlanan olanaklardan yararlanmada eşit olmayan uygulamalara tabi tutulmamalıdırlar. Özellikle de, herkes kendi özgürlüğünü kullanmada eşit hakka sahip olmalıdır. Eşitlik ilkesi herkes için eşit özgürlüğü içerir.

Özgürlük ve eşitlik ilkeleri akabinde, Fransız Devrimini kardeşliği de bu ilkeler dizgesine [Kanon] dahil etmeye iten, bir sorunu beraberinde getirir. Özgürlük ve eşitlik ilkeleri bireyleri bireyselleştirir. Buradaki özgürlük anlayışına göre bireyler sadece kendileri için özgürdürler. Özgürlük onları birbirinden ayırır ve onları, yasalar tarafından kendilerine verilen alanda, örneğin bir hücrede, özgürlüklerini yaşadıkları ve kendi çıkarlarını kolladıkları bir konuma sokar. Bireylerin böylesi bir yalıtılmışlığıyla eşitlik bozulmaz. Çünkü eşitlik sadece genel olarak farklı insanların herhangi bir üçüncüye bakışta eşit sayılması anlamına gelir. Bu durumda onlar yasa karşısında eşittirler ve aynı haklardan yararlanma hakkına sahiptirler. Ama bu eşitlik bireyler arasında bunun ötesinde bir ortaklığı sağlamaz. Onlar biçimsel olarak bir devletin eşit yurttaşlarıdırlar ve bu devletten eşit hak istemine sahiptirler. Eşitlik bireyleri birbirleriyle ilişkide kayıtsız kılar, yanyana yaşarken birbirlerini karşılıklı olarak eşit kabul edebilirler.

Üçüncü ilke olarak kardeşlik, diğer ilkelerde içkin olan bu kayıtsızlık eğilimini aşmalıdır. Kardeşlik tekil bireylere kendi özgür ve eşit eylemlerinde birbirleriyle birlikteliklerini gözden kaybetmemelerine ilişkin ahlâki bir çağrıdır, diğer bir deyişle: Onlar tarafından ortaklaşa yaratılmış temel olan toplumsal birlik, özgürlüğü ve eşitliği yaşayabilme olanağının koşuludur. Kardeşler kendileri tarafından kurulan birlikteliği bilinçli bir biçimde sadece vurgulamakla yetinmeyip, toplumsal birliğin sürekli olması ve tek tek bireylerin bu toplumsal birliğe artık katkıda bulunamamasından dolayı dağılıp gitmemesi için birbirlerine karşılıklı olarak yardımda bulunmalıdırlar. Kardeşlik ilkesi siyasi ve felsefi düşünümlerde sık sık özgürlük ve eşitlik ilkelerinin [önemsiz] bir halkası olarak görülür. Kardeşlik ilkesi cüzi bir düzeyde fikir ayrılığına yol açarken ve önemsenmezken, diğer iki ilkenin anlamı üzerine yoğun tartışmalar yaşanmaktadır. Kurt Bayertz'in (1998, 13) işaret ettiği gibi, bu durumun iki nedeni bulunmaktadır: Özgürlük ve eşitlik evrensel ilkelerdir ve bireysel eyleme ilişkindirler. Buna karşılık tikel gruplar ve topluluklar dayanışma ediminin bağlamı olarak görülmezler. İkinci olarak dayanışma pozitif eylem anlayışını alır, normatif olarak bizim karşılıklı olarak yardımlaşmamızı ve birbirimize destek olmamızı talep eder. Bununla beraber aslında kardeşlik ilkesi burjuva öz anlayışı duvarına konulan son taş niteliğindedir. Çünkü vatandaşlar, tekil bireylerin durumunun iyi ya da kötü oluşunun onlar tarafından kurulan toplumsal-siyasal düzen tarafından belirlendiğini göz önünde tutup, karşılıklı yardımlaştıklarında, ancak o zaman düzen kendi sürekliliğini korur. Böylece kardeşlik ahlâki bir tavır ve toplumsal birliğin bir bütün olarak devamını garanti eden edimler anlamına gelir. Burjuva toplumunda bireyler kendi kaderlerine bırakılmışken, devlet, kişilerin negatif özgürlüğü ve biçimsel eşitliğini zedelemeksizin, kimsenin doğa ya da toplum tarafından, eşitlik ve özgürlük ilkelerinden yararlanma haklarından mahrum kalacağı bir durumla karşı karşıya kalmamalarını sağlamak durumundadır. Bu burjuva anlayışında devlet dayanışma ilkesini temsil eder, yani bu bireylere yardım edileceğine dair genelleşmiş beklentiyi. Başka bir deyişle, dayanışma da bu burjuva anlamında evrensel bir yönelime sahiptir, çünkü devlet sadece mülkiyeti, güvenliği ve özgürlüğü garanti altına almasıyla değil, aynı zamanda dayanışma topluluğu argümanıyla da kendisini temellendirir.

Özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin evrensel [değerler] oldukları kabul edilir. Bu ilkeler her zaman bütün insanlar için geçerli olmalıdır. Kardeşlik anlamında dayanışma burjuva devriminde empatik bir biçimde anlaşıldı: Schiller Neşeye Övgü'sünde tümüyle Kantçı bir

şekilde tüm insanların kardeş olması gerektiğinden sözeder. Aydınlanmanın ereği barışçıl, birleşik, us sahibi insanlığın yaratılmasıdır. Bu ilkelerin geçerlilik alanı böylelikle tüm zamanların bütün insanlarına yayılır.

19. yüzyılın ortalarından beri kardeşlik ilkesinde dayanışmaya ve diğer küçük anlam faklılaşmalarına doğru bir gelişim ortaya çıkmaktadır.

Hukuk karşısında biçimsel eşitlik ve liberal özgürlük hakları anlamında dayanışma, ilk olarak, kendileri için de şeffaf olmayan toplumsal işbölümünde, özel pazar üreticilerinin işbirliğiyle sınırlıdır. Rekabet yüzünden bu işbölümünün dışına düşenler toplumun diğer üyeleri tarafından desteklenirler. Ama bu destek arkadaşlık bazında değil de, bireylerin özgüllüklerini dikkate almayan biçimsel dayanışma bazında gerçekleşir. Dayanışma öncelikle hukuksal-iktisadi bağlamda zincirleme sorumluluk [Solidarhaftung] anlamına gelir. Burjuva toplumunda dayanışma, kendilerini iş ve yaşam rizikolarına karşı güvence altına almak ve ortaklaşa daha iyi korumak için biraraya gelip sigorta kuran, rasyonel hesap peşindeki insanların dayanışmasıdır. Bu anlamda dayanışma bir sosyal sigorta özelliği taşır.

Dayanışma bir üçüncü anlam boyutunda toplum sözleşmesi düşüncesi ile bir ilinti kurar. Biraz genel olarak söylenirse, bireyler sadece kendi yararlarının peşinde olduklarından, toplumu ve devleti de bu amaca ulaşmada salt araç olarak gördüklerinden, 19. yüzyıldan beri filozoflar ve sosyal bilimciler tarfından toplum tehlikę altında görülmüştür. Bu durum toplumun istikrarını ve birliğini de tehdit eden bir şeydir. Dayanışma dinin yerine geçer ve ondan bu yıkımın önüne geçmesi beklenir. Bireyler normatif olarak toplumsal birliğin korunmasıyla yükümlü kılınmalıdırlar. [Böylesi] Bütünleşmenin gerçekten de baskıcı özellikleri vardır. Ben burada sadece dayanışmanın sınıfları aşan bir proje olması gerektiği yönündeki bakış açısını ele almak istiyorum. Dayanışma dayanışmacılık olarak bireylerden kendilerini toplumu parçalayan ve varlığını tehdit eden bir biçimde farklı, ayrıştırıcı, hatta karşıt gruplar ve sosyal sınıflar ya da taraflar olarak örgütlenmelerini değil, düzenli ve kademeli bir birlik oluşturmalarını talep eder: Toplumsal birliği taşıyan topluluklar ve korporasyonlar. (Krş. Donzelot) Dayanışmadan milliyetçiliğe mesafe hiç de çok değil.

İşçi hareketi ve sol, dayanışmanın bir başka ama hiç de daha sorunsuz olmayan anlam boyutuna vurgu yapmışlardır. Bu durumda kavram sadece darda kalınca karşılıklı yardımlaşmayı değil, daha çok mücadele içinde karşılıklı desteği içerir – her ne kadar mücadele edenler farklı ortamlarda ve birbirinden uzak da yaşasalar, farklı mesleklere, farklı ekonomik alanlara, farklı uluslara da ait olsalar, farklı yeteneklere de sahip olsalar, farklı dünya görüşlerini, inançları ya da hatta siyasi görüşleri de temsil etseler, dolayısıyla burada farklı deneyimler söz konusu da olsa bunların hepsi ortak mücadelelerdir. Burada bir yandan ücretli emekçilerin dayanışma aracılığıyla, sermaye sahiplerinin işçileri birbirleriyle rekabete sokmalarını engellemeleri sözkonusudur. Bunun da ötesinde ikinci olarak ortak amaçların gerçekleştirilmesi, özellikle de ücretli emeğin ortadan kaldırılmasıdır sözkonusu olan. Burada vurgulanan, ortak bir düşmana karşı birliktelik, bu amaca ulaşmak için kendi istemlerini geri plana atma, ortak amaçlara ulaşmak adına karşılıklı yardımlaşmadır. Bu aynı zamanda farklılıkların, zayıflıkların ve muhtaçlığın hoşgörülmesini de içerir. Toplumu değiştirme amacına yönelik özgüvenin, toplumculuğun, kendi kendine yardımın ve insanlığın birliği dayanışma kavramının özgürleştirici niteliğini gösterir.[1]

1 Sol hareketlerin merkezi bir değeri olarak dayanışma http://www.rosalux.de/themen/gesellschaftsanalyse/specials/soziales/auseinandersetzungen-um-das-soziale-perspektiven-des-sozialen/ethi-

Görülüyor ki, solun dayanışma kavramının geleneği sorunlu yönlere sahiptir. Burada sadece bir tanesine işaret etmek istiyorum. Dayanışma ortak bir düşman olduğunu ve topluluğun [Gemeinschaft] kurulacağını varsayar. Sorunlu iki kavram; çünkü dayanışma düşmanın tanımına ve varlığına bağlıdır, yani bir karşı-kavramdır. Topluluk yakınlık, paylaşılan yaşam biçimi ve anlayışı beklentisiyle bağlantılıdır ve farklılık ve bireysellik olanaklarını kısıtlar. Dayanışma ötekileni ve yabancıları içermez, yani tüm cinsiyet, köken, yaş, eğitim, işteki statüleri nedeniyle farklı olanları. Tarihsel olarak korporatist bir biçimde örgütlenmiş olan işçi sınıfı ve refah toplumcu solda birleştirilen bi yığın farklılıklar, kendilerini yeniden gündem getiriyor ve işçi sınıfındakin dayanışma krizine etkide bulunuyor. Bunun dışında özellikle de küresel değer üretim zincirleri ve finans piyasasının hakimiyetindeki birikim, dünya çapındaki göç ve ekolojik sorunlar göz önüne alındığında, dayanışma artık yerel ve ulusal çerçeveyle sınırlı kalamaz. Tarihsel olarak sol, insanlığın barış içinde ve akılcıl bir biçimde birlikte yaşadıkları bir yaşam biçimi ereğini göz önünde tutan bir dayanışma kavramı geliştiremedi – herkesin ortak olanın ortak üretimine katıldığı, herkesin kendi ihtiyaçlarına ve yeteneklerine göre birlikte yaşadığı bir yaşam tarzı. Böylesi bir birlikte yaşama biçimi dayanışma ilkesine gereksinim duymazdı artık.

Çeviri Muharrem Açıkgöz

Kaynaklar

Bayertz, Kurt (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in: ders. (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt am Main.

Zoll, Rainer (2000): Was ist Solidarität heute?, Frankfurt am Main

sche-fragen-in-der-sozialpolitik/solidaritaet-als-zentraler-wert-der-linken-bewegungen.html

Dayanışmanın kapsamına hayvanları dahil etmek

Erol Kuyurtar

Hayvanlara dair kabul ettikleri görüş ne olursa olsun, hiç kimse onlara acımasızca davranılmasını veya gereksiz yere eziyete maruz bırakılmalarını onaylamaz. Hayvanların ahlaken önemli olamayacağını ileri süren görüşler bile, genel olarak hayvanlara ne gereksiz eziyeti reva görürler ne de acı çekmelerine neden olan pratikleri kabul ederler. Bunun gibi belli bir entelektüel zeminde olmasa bile, birçok insan ve birbirinden oldukça farklı kültürler hayvanların refahını veya onlara eziyet etmemeyi, pratik yaşamlarının kendilerine gösterdiği bir gereklilik olarak kabul ederler.

Fakat hayvanların maruz bırakıldığı eziyet biçimleri karşısında, insan ihtiyaçları son derece geniş bir tarzda tanımlanarak, söz konusu eziyetler *şu veya bu gerekçeyle* ya göz ardı edilir ya da haklı gösterilmeye çalışılır. Dolayısıyla hayvanlara nasıl davranmamız gerektiğine dair kabul ettiğimiz genel düşünce ile onlara pratikte nasıl davrandığımız arasında ciddi bir *tutarsızlık* vardır. Gary L. Francione, böylesi bir tutarsızlığı "ahlaki şizofrenimiz" olarak adlandırır.[1]

Bu tutarsızlığın temelinde, yani hayvanlara haklı olmayan veya ahlaksal bakımdan son derece gevşek gerekçelerle eziyet etmenin temelinde, onların *ahlak sınırlarımızın dışında* olduğuna dair bir kabul yatmaktadır. Bu kabul birbiriyle ilintili olan bazı nedenlere dayanır.

---

1 Gary L. Francione, *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu? Köpeğiniz mi?*, çev. Renan Akman ve Elçin Gen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 129-130.

Bu nedenlerden biri tarihseldir, zira hayvanlara dair oluşturduğumuz yaklaşımların bin yıllara dayalı bir önyargıya dayandığı açıktır. İnsanların sahip oldukları bazı niteliklerinden dolayı hayvanlardan üstün olduğu, böylesi bir üstünlüğün ahlaksal bir fark yarattığı, bu farkın da hayvanların insanların kullanımına ve egemenliğine sunulmasının *şu veya bu derecelerden* meşru zeminini oluşturduğu iddiasını görmekteyiz.[2]

Hayvanların ahlak sınırlarımızın dışında olduğuna ilişkin kabulü oluşturan nedenlerden bir diğeri, insanların hayvanları kullanmaktan çeşitli derece ve çapta çıkarlarının olmasıdır. Nitekim insanlar, genellikle diğer insanların çıkarlarını, bazen de kendi çıkarlarını tatmin etmek için hayvanları kullanırlar. İnsanlara envai çeşit lezzeti daha ucuza sağlamak için fabrika çiftliklerinde hayvanlar yetiştirilir. Onlar üzerinde yapılan deneylerle insanların yaşamlarını çeşitli bakımlardan kolaylaştırma hedeflenirken; tıp alanında ise, insan acısını dindirmeyi ve yaşam standardını yükseltmeyi amaçlayan deneyler yapılır. Bazı sektörlerde hayvanlar kullanılarak insanlar eğlendirilirken; yarışlarda kullanılan veya spor amaçlı öldürülen hayvanlar üzerinden insanların çeşitli derece ve çapta sosyal ilişkileri geliştirilir. Kürkleri için öldürülen hayvanlar başta olmak üzere, birçok hayvan insan konforu ve lüksü için öldürülür. Dolayısıyla insanların hayvanlara eziyet etmemesi gerektiğine ilişkin kabul edilen düşünceyle tutarlı olabilen bir pratik, ancak çıkarların çatışmaması durumunda belirir. Çıkarlar arasında bir çatışma olduğunda ise tarafların çıkarlarının önem derecesi ne olursa olsun, hayvanların çıkarları bir ön kabul olarak elimine edilir. Başka bir deyişle, insanların önemsiz çıkarlarıyla hayvanların önemli çıkarları çatıştığında bile, tercih her zaman insanların çıkarlarından yana olmaktadır. Zira insanlar spor yapmak, bilimsel meraklarını gidermek, vücutlarını güzelleştirmek, damak zevklerini tatmin etmek, eğlenmek için hayvanların çeşitli derece ve çapta eziyet çekmelerine neden olurlar.

Etnik, dinsel ve bireysel farklılıklara saygı duyulması gerektiği üzerine hararetli tartışmaların yaşandığı günümüzde, türümüzün dışında olan *bazı* hayvanların farklı yaşama biçimlerine de saygı göstermemiz, bunun gereği olarak da onları çeşitli bakımlardan mağdur kılan düşünce ve pratiklerimizi değiştirmemiz gerektiğine ilişkin bir talebin meşru olabilecek gerekçeleri neler olabilir?

Bu gerekçeleri hak kavramı üzerinden göstermeye çalışacağız. İnsanların sahip oldukları haklardan *bazılarını* meşru kılan gerekçelerin, *bazı* hayvanlar için de geçerli olduğunu, dolayısıyla bu hayvanların *farklı derecelerden* de olsa bazı haklara sahip olduklarını belirtmeye çalışacağız. Bazı hayvanların farklı derecelerden de olsa bazı haklara sahip olduklarını kabul etme, son derece önemli olabilecek pratik bir sonucu içinde barındırır. Nitekim hakların, belli bir ahlaksal ve siyasal anlayışın kabulü üzerinden toplumsal kurumların nasıl olması gerektiğine ilişkin belli bir vizyonu öneren, dolayısıyla ilgili taraflara belli bazı sorumluluklar veya yükümlülükler yükleyerek onların davranışlarını *sınırlandıran* anlayışlar olduğunu kabul ettiğimizde; b*azı* hayvanların bazı haklara sahip olabileceklerini gösterebil-

2 Antikçağdan günümüze Batı düşüncesinin farklı dönemlerde farklı evren, varlık ve insan anlayışlarına sahip olduklarını; fakat hayvanlar söz konusu olduğunda bu düşüncenin farklı dönemlerde de benzer kaldığına ilşkin bir açıklama için bkz. (Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. H. Doğan, (İstanbul: Ayrıntı, 2005). Hayvanlar lehine entelektüel düzeyde göreli gelişmelerin yanı sıra, onlara ilişkin bazı fikirlerin aynı kaldığını, Aristoteles'ten günümüz hayvan hakları savunucusu Tom Regan'a kadar, tarihsel bir perspektiften tartışan bir yazı için bkz. Paul Clarke, Andrew Linzey, "Siyaset Kuramı ve Hayvan Hakları", *Cogito* 32 (2002), 78-88.

memizin pratikteki sonucu, insanların *bu* hayvanları mutlak araçları veya kaynakları olarak kullanamamaları anlamına gelir. O halde hayvan hakları, söz konusu hayvanların kaderlerinin biz insanların insafına kalmaması anlamında kurumsal bir dönüşümü öngörmesi bakımından istenilirdir.

Fakat öte yandan, hayvanların bir hakkın öznesi olamayacağı iddiası oldukça yaygındır. İnsana özgü rasyonel yetiden yoksun oldukları, bir adalet anlayışına, dolayısıyla doğru ve yanlışa dair kavrayışlarının olmadığı, ruhlarının olmadığı, sosyal varlıklar olmadıkları, hak ve yükümlülüklerin ne anlama geldiğini bilmedikleri gibi gerekçeler hayvanların bir hakkın öznesi olamayacağı iddiasını yönlendiren gerekçelerden bazılarıdır. Biz burada bu gerekçelerden yaygın olarak ileri sürülen insana özgü rasyonel yeti gerekçesini tartışmaya çalışacağız.

İnsana özgü rasyonel yeti, Immanuel Kant'ın belirttiği gibi, bireyin eylemlerine ilişkin ilkeleri belirleyebilmesi anlamında onun otonom bir varlık olmasını sağlamasıyla birlikte, bu otonomi sayesinde onu kendinde amaç kılan bir ahlak kişisi olmasını da sağlar. Ahlak kişisi olmak, doğru ve yanlışa ilişkin yargılar oluşturabilme, bu yargılar doğrultusunda eyleyebilme, bu eylemlerinin ne anlama geldiğini bilebilme, diğerlerini de bu minvalde algılayabilme, kısacası hem kendisinin hem de diğerlerinin sorumluluk ve yükümlülüklerinin farkında olabilme yeterliliğine sahip olmayı gerektirmesinin yanı sıra; ilgili kimsenin kendisini diğerlerinden bağımsız bir varlık olarak görebilme, bunun farkında olabilme, ve bu farklılığın bilinciyle eyleyebilme yeterliliğine sahip olmasını da gerektirir. Bu yeterliliklere sahip olma ise sadece insana özgüdür. O halde bu anlayışa göre, ancak ahlak kişisi olanların hakları olabilir.

İnsana özgü rasyonel yeti, otonom varlık ve ahlak kişisi olma arasında kurulan bu sıkı ilişki, farklı ölçütler veya vurgular üzerinden dillendirilse de, hayvanların herhangi bir hakkın öznesi olamayacağı iddiasının temel gerekçelerinden birini oluşturur. Gerçekten de insana özgü rasyonel yeti bütün hayvanların neden bazı haklara sahip olamayacağını açıklaması bakımından doğrudur. İnsan haklarının merkezi değerlerinden olan insan özgürlüğünü mümkün kılan bireysel otonominin kullanımı, hem *sadece* insana özgü rasyonel bir yetinin, hem de bu yetinin pratikte kendisini belirgin kıldığı nitelik bakımından farklı seçeneklerin varlığını gerektirir. Seçenekler arasında bir tercihte bulunmaması, yani söz konusu seçenekleri reddetmesi de sadece insana özgü olan bu özgürlüğü son derece belirgin ve değerli kılar. Nitekim ilgili kimsenin otonomisini kullanarak seçtiği yaşam biçiminin kendisine dayandığı anlayış, *bu kimsenin* iyisidir. Dolayısıyla bu kimsenin seçtiği yaşam anlayışını oluşturan iyiyi korumayı ve geliştirmeyi hedefleyen insan hakları, bazı insanların neden otonomilerinin kullanımıyla *ilişkisinde* bazı haklara sahip olmalarının meşru gerekçelerini bize verir. Ama bu, böylesi bir yetiden yoksun olan başka bazı insanların, neden başka bazı haklara sahip olduklarının gerekçelerini açıklamaktan uzaktır. Zihinsel engellilerin, demanslı yaşlıların hakları vardır, ve insana özgü rasyonel bir yetiye sahip olma ölçütü, bu insanların neden haklarının olduğunu açıklayabilmekten uzaktır.

Buradaki temel problem, *sadece* belli bir özelliğe sahip olmanın haklara sahip olup olmamayı belirlediğine ilişkin bir yaklaşımı benimsemededir. Oysa söz konusu özelliğe sahip olmak, ancak farklı hakları veya *bazı bakımlardan* ayrıcalıklı bir statüyü meşru kılabilir. Bu da ilgili varlıklar arasında eşitliği veya adil bir durumu oluşturmanın bir gereğidir. İnsana

özgü rasyonel yetiyle ilişkisinde, öz bilincin -veya benlik bilincinin- sadece insanlara özgü bir özellik olduğunu kabul etsek bile, bu kabul ancak ilgili olabilecek bazı hakları meşru kılabilir. Fakat bu özelliği gerekçe gösterip, başka bazı hakları meşru kılabilecek diğer bazı gerekçeleri görmezden gelemeyiz. Benlik bilincine sahip olmak, insana özgü bir yaşamın değerine etki eder kuşkusuz. Dolayısıyla benlik bilincine sahip olmak, olsa olsa ilgili varlığın sahip olduğu hakların kapsamını genişletebilir. Bu niteliğe sahip olmayanların ise hiçbir hakka sahip olmadıklarını göstermez.

Anlaşılabileceği gibi, hayvan haklarından söz etmek, bütün hayvan türlerinin hakları olduğunu ileri sürmek değildir.[3] Burada ve hiçbir yerde hayvan haklarından söz eden kimseler, bir böceğin haklarının olduğunu iddia etmez. Hak sahibi olamayacak bir hayvan türünü gösterme üzerinden, hiçbir hayvan türünün bazı haklara sahip olamayacağı ileri sürülemeyeceği gibi; belli bir hakkın özneleri olamaycaklarını gösterme üzerinden de, ilgili türün üyelerinin hiçbir hakka sahip olamayacağı da ileri sürülemez.

O halde hakları, bir varlığın sahip olduğu özelliklerle ilişkisinde ahlaksal bakımdan meşru kılınabilir çıkarlarını koruyan ve geliştiren anlayışlar olarak kabul ettiğimizde, ilgili varlıkların ahlaksal bakımdan meşru kılınabilir farklı özelliklerinin farklı hakları, benzer özelliklerinin de benzer hakları gerektirdiğini kabul etmeliyiz. Böylesi bir kabul üzerinden, bazı hayvanların haklarının olduğunu birbiriyle ilintili olan ve ahlaken önemsenmesi gereken iki gerekçeyle temellendirmemiz mümkündür. Bunlar, "acı hissetme yetisi" ve "yapısal özellik" gerekçeleridir.

İnsan hakları söylemiyle, insanların sahip olduğu ve ahlaksal bakımdan önemsenmesi gereken bazı özelliklerin korunması gereğine vurgu yapılarak, onların iyi durumda olması hedeflenir.[4] Şiddetli fiziksel acıların yanı sıra; korku, sıkıntı, stres, kaygı, ıstırap gibi duygusal acılar çekmemeleri, insanların iyi durumda olmalarının önemli koşullarındandır. Yani acının olmadığı bir yaşam, insanın temel iyilerindendir. İnsanların işkenceye maruz kalmama hakları olduğunu belirten İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 5. maddesi bu hakkı, insanların acı hissetme yetisine sahip olduğu, acı çekmelerinin onlar için kötü olduğu, çünkü acının onlara zarar verdiği gerekçesine dayandırır. Bu, ahlaksal dayanağı son derece güçlü bir gerekçedir. Zira işkence görmeme hakkının meşru gerekçesi, benlik bilincine sahip olmak değil, basit olarak acı hissetme yetisine sahip olmaktır.

Bazı hayvanların da iyileri vardır. Acı hissetme yetisine sahip olan hayvanların acıyı hissetmediği bir yaşama durumu içinde olmaları, onların iyilerindendir.[5] Bu, söz konusu hayvanların acı çekmemeye ilişkin önemli bir çıkarının olduğu anlamına gelir, zira acı, acı çeken varlık açısından istenmeyen, dolayısıyla rahatsız edici zihinsel bir olaydır. Bazı hayvanların acı hissetme yetisine sahip olduğunun işareti olarak, onların davranışlarını, sinir sistemlerinin yapısını veya genel olarak doğalarını göstermek mümkündür. O halde, uyarıcılara

---

3 Hayvanlardan hangilerinin bir hakkın öznesi olabileceği üzerinde henüz bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Fakat memelilerin, kuşların ve genel olarak omurgalıların insanlardan *farklı derece ve çapta da olsa*, haklarının olması gerektiği oldukça belirgindir.

4 Burada insan hakları ile hayvan hakları arasında bir denklik kurmaya çalışmadığımızı belirtmeliyiz.

5 Bazı hayvanların acı hissetme yetisine sahip olduğunu gösteren yazılar için bkz. (David DeGrazia, *Hayvan Hakları*, çev. Hakan Gür, (Ankara: Dost Kitabevi, 2006), 70-80.; Bernard. E. Rollin, "Animal Pain", *The Animal Ethics Reader* içinde, ed. Suzan J. Armstrong ve Richard G. Botzler, (Londra: Routledge, 2003), 86-91; Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, (İstanbul: Ayrıntı Yanınları, 2005), 48-54.).

karşı salt sinirsel tepkilerde bulunan, yani sadece hissetme yetisine sahip olan hayvanlardan farklı olarak, fiziksel acıların yanı sıra; şiddetli korku, stres, kaygı, sıkıntı gibi duygusal acıları hissetme yetisine sahip olan hayvanların, bu acıları hissetmemeye ilişkin önemli çıkarları vardır. Böylesi bir çıkar ilgili kimselerden acıya neden olmama ve var olan acıyı hafifletme veya ortadan kaldırma yükümlülüğünü talep eder. Nitekim acının biricik kötü, hazzın veya mutluluğun ise biricik iyi olduğunu ileri süren, dolayısıyla bir davranışın ahlaksal bakımdan kabul edilebilir olup olmadığını belirleyen ölçütü, bu davranıştan etkilenen varlığın acı hissetme yetisine dayandıran klasik faydacılardan Jeremy Bentham, hayvanlara karşı yapılan kötü muameleyi değerlendirirken sormamız gereken sorunun, "akıl yürütebiliyorlar mı? ya da konuşabiliyorlar mı? değil, fakat acı çekebiliyorlar mı?" olması gerektiğini haklı olarak ileri sürer.[6] Peter Singer da "bir varlık acı çekme ya da haz/mutluluk duyma yeteneğinden yoksunsa, göz önünde bulunduracak hiçbir şey yoktur" diyerek, Bentham'ın bu görüşünü Hayvan Özgürleşmesi teorisinin merkezine yerleştirir.[7]

Ama faydacı teorisyenler bu görüşlerini, hak kavramıyla ilişkilendirmezler. Nitekim Singer, "hayvanlara yaklaşımımızda radikal bir değişime gitmemiz yönünde kanıtları ortaya koymak için bu kavrama hiç ihtiyacımız[ın]" olmadığını ileri sürer.[8] Oysa bize göre acı hissetme yetisine sahip olma, ilgili olabilecek bir hakkın varlığını meşru kılar.

Bu hayvanların acı çekmeme haklarını tanımalıyız, çünkü etik yargıların evrensel bir yönü vardır. Belli bir özelliği ahlaksal bakımdan önemsenmesi gereken bir özellik olarak kabul ettiğimizde, bunun, söz konusu özelliğe sahip olan bütün varlıklar için geçerli olduğunu da kabul etmeliyiz. Bir taşın tekmelenmekten zarar görmeyeceği açıktır. Dolayısıyla taşın tekmelenmemeye ilişkin bir çıkarının olduğu ileri sürülemez. Bunun gibi koparılmamaya ilişkin herhangi bir çıkarı olmayan bir bitkinin de hakkı olamaz, çünkü bitki başına geleni önemseme yetisine sahip değildir. Ama acı çekme yetisine sahip olan hayvanlar başlarına geleni önemserler, çünkü acı çekmek, acı çeken varlık için kötüdür, dolayısıyla istenmeyen bir bilinç durumudur.

Acı hissetme yetisinin yanı sıra, bazı hayvanların haklarının bir diğer meşru gerekçesini, onların "yapısal özelliklerine" veya doğalarına uygun bir yaşama durumundan yoksun bırakılmamaları gereğine dayandırabiliriz. Bu hayvanların yapısal özelliklerinin gerektirdiği bir yaşama durumu içinde olmalarının onların iyisi olduğunu, insan hakları düşüncesine meşruiyetini veren temel bir iddiaya vurgu yaparak göstermemiz mümkündür. Bu düşünceye içkin olan özgürlük değerinin korunması ve geliştirilmesi gereğine meşruiyetini veren temel gerekçe, "insanın yapısal özelliklerini koruma[nın], yani (...) insanın olanaklarını geliştirme[nin]" onun *iyisi* olduğu kabulüne dayanır.[9] İnsanın yapısal özelliklerine veya olanaklarına uygun bir yaşama durumu içinde olmasının, neden onun iyisi olduğunu da iki gerekçeyi ileri sürerek belirtebiliriz. Birincisi, insan yapısal özelliği gereği, *sadece* kendisine özgü olan rasyonel bir yetiyi kullanarak otonomisini oluşturabilir, ve bu otonomiye dayanarak gerçekleştirdiği eylemleri onun özgürlüğünün çapını ve derecesini belirler. Sadece insana özgü rasyonel bir yetinin varlığını gerektiren *bu* özgürlük, insanın kendi bireysel "olanaklarını" kullanıp geliş-

---

6 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*,: (Oxford: Clarendon Press, 1789/1970), 282b.

7 Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, 46.

8 A. g. e.

9 Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2007), 2.

tirmesiyle istediği yaşama durumlarını oluşturması bakımından bir *değerdir*. Dolayısıyla bu değerin korunması ve geliştirilmesi gereğinden doğan haklar, diğerlerinin bu yaşama müdahale etmeme veya bu yaşamı sınırlandırmama yükümlülüklerinin varlığını gerektirir.

Öte yandan, bireysel otonominin kullanımını gerektiren rasyonel bir yeterliliğe sahip olmak, her bir varlığın özgürlüğünün değerini belirlemede *tek faktör değildir*. İnsana özgü rasyonel bir yetiyle ilişkisinde gerçekleştirilen özgürlüğün son derece değerli olduğuna ilişkin bir kabul, bu yeterlilikten yoksun olan insanların kendilerine özgü belli tarzlarda davranma *isteklerinin* hiçbir bakımdan önemli olmadığı kabulüne bizi sürüklememelidir. Bu da, insanın yapısal özelliklerine uygun bir yaşama durumu içinde olmasının, neden onun iyisi olduğunun ikinci gerekçesini oluşturur. Nitekim bu insanların gereken rasyonel yeterliliğe sahip olmamaları, onların özgürlük hakkından bütünüyle yoksun oldukları anlamına gelmez. Rasyonel yeterliliğe sahip olan insanlardan farklı olarak bu insanların, yapısal özelliklerinin gerektirdiği farklı tür ve çapta bir özgürlük durumu içinde olabilmeleri, özgürlüğün gerektirdiği bir diğer koşulu da belirginleştirir: Diğerlerine zarar vermedikleri sürece bu insanların isteklerine dayanarak gerçekleştirdikleri eylemleri veya hareketleri üzerinde meşru olmayan dışsal bir sınırlandırmanın olmaması.

Diğerlerine zarar vermedikleri sürece ilgili kimselerin eylemleri veya hareketleri üzerinde meşru olmayan dışsal sınırlandırmanın olmaması gerektiğine ilişkin bu kabul, bazı hayvanlar için de geçerli olmalıdır.[10] Bir varlık rasyonel yetisini kullanarak yapısal özelliğinin gerektirdiği belli bir durumu, alternatif olabilecek diğer durumlara tercih ederken; söz konusu yetiye sahip olmayan başka bir varlık ise yine yapısal özelliğine özgü olan duyguları veya istekleri aracılığıyla belli bir durumda olmayı, başka bir duruma tercih edebilir. Bir tavuğun önüne kımıldayamayacağı bir kafes ile kanatlarını çırpabileceği, rahatça dolaşabileceği, çer-çöpü eşeleyebileceği bir alan arasında tercihte bulunma şansı verildiğinde, tercihi ikinci durumdan yana olacaktır kuşkusuz, çünkü bu durumda olmak, *onun* iyisidir. Nitekim insani anlamda rasyonel seçim yapma yeterliliğine sahip olmasalar da, bazı hayvanların hareketleri sınırlandırıldığında ciddi bir biçimde zarar gördükleri açıktır.

Anlaşılabileceği gibi hayvan haklarını tanımanın maliyeti, bu hakların tanınma derecesine ve yoğunluğuna göre, insanların hayvanlara dair bazı uygulama ve alışkanlıklarından vazgeçmeleridir.

Doğru. İlgili hayvanları çeşitli çap ve derecelerde kullanmak insanların çıkarınadır (veya yararınadır). Fakat bu çıkarların çok büyük bir çoğunluğu ahlaken meşru değildir. Damak zevki; kozmetik ve temizlik malzemeleri gibi ürünlerin güvenirliğine ilişkin yapılan deney ve zehirlilik testleri; bireysel hırs veya egoları tatmin eden deneysel araştırmalar; insanların eğlenceliği olan hayvanat bahçeleri ve hayvanların kullanıldığı sirkler; spor amaçlı avlanmalar; deri koltuklar ya da kürkler... ilgili hayvanların önemli çıkarları, yani ahlaksal bakımdan önemsenmesi gereken çıkarları karşısında meşru kılınamaz insan çıkarlarıdır. Bu gibi çıkarların tatmin edilmesi belki istenilirdir, ama bu çıkarlar, hayvanların yaşamlarının ve acılarının içerdiği *ahlaki değere* ağır basamaz, çünkü insanların yaşamsal çıkarlarıyla ilgisiz olmaları bakımından zorunlu olmayan insan çıkarlardır bunlar. Zorunlu olmadıkça bir varlığa acı çektirmek ise ahlaken doğru değildir kuşkusuz.

---

10 James Rachels, "Why Animals Have a Right to Liberty", *Animal Rights and Human Obligations* içinde, ed. Tom Regan ve Peter Singer, (New Jersey: Prentice Hall, 1989), 127; DeGrazia, *Hayvan Hakları*, 92.

O halde ilgili hayvanların refahını önemsemek veya haklarını tanımak, insanların onlara zarar vermemelerini, onlara acımasızca davranmamalarını; bunun gereği olarak da, onlara dair bazı uygulama ve alışkanlıklarından vazgeçmelerini talep etmektir. Bu talebin temel içeriği, insanların söz konusu hayvanları, *herhangi türden* ve *dereceden* amaçlarını onların üzerinde gerçekleştirdikleri *mutlak araçlar* olarak görmemelerini gerektirir. Böylesi bir gerekliliği yerine getirmek ise, ilgili hayvanların yürüyemediği, koşamadığı, rahatça gerinemediği, bir sürünün parçası olamadığı, yani yapısal özelliklerine uygun bir yaşama durumu içinde olamadığı fabrika çiftliklerinin *tamamının*; hayvanlar üzerinde gerçekleştirilen deneylerden *birçoğunun*; avcılık yöntemlerinin; kürk endüstrisinin; sirk ve hayvanat bahçeleri gibi hayvanların kullanımı üzerinden gerçekleştirilen eğlence sektörlerinin de *bütünüyle* pratiğimizden elimine edilmesini içerir.

Şimdi sormamız gereken soru şudur: Bu gerekliliğin bizden talep ettiği bir insanlık durumunu veya pratiğini gerçekleştirebilecek bir donanıma sahip miyiz? Singer, "Hayvan Özgürleşmesi" hareketinin 30. yılında yazdığı bir yazıda, 1973'te *Animals, Men and Morals* başlıklı bir kitabı tanıttığı yazısına referansta bulunarak şunları söyler:

"Böyle tamamıyla ahlaksal bir talep başarılı olabilir mi? İnsana gerçekten de olabilirmiş gibi gelmiyor. Kitapta [*Animals, Men and Morals*] hiçbir özendirmeye yer verilmiyor. Hayvanları sömürmekten vazgeçersek daha sağlıklı olacağımız ya da daha güzel bir hayat yaşayacağımız söylenmiyor. Hayvan Özgürleşmesi, insanlardan, diğer tüm özgürleşme hareketlerinin beklediğinden daha fazla özgecilik bekliyor, çünkü hayvanların kendi özgürlüklerini talep etmeleri, oy kullanarak, gösteri yaparak, bir yerleri bombalayarak sömürüyü protesto etmeleri mümkün değil. İnsanlar böyle gerçek bir özgecilik yetisine sahip midir? Kim bilir? Ama bu kitap önemli bir etki yaratabilirse, insanın içinde zalimlik ve bencillik dışında da bir potansiyel bulunduğuna inanan herkesi destekleyen bir örnek olacak."[11]

Gerçekten de böylesi bir talebin elde etmek istediği şey, ilgili hayvanların esenliğidir. Fakat bu talebin başarısı, sadece bu hayvanları iyi kılmayacaktır. Haklarını veya meşru çıkarlarını talep edebilme yetisinden yoksun olsalar bile, bizim gibi olmayanların ve bizim gibi yaşamayanların, haklı veya meşru çıkarlarını gözetebilme yeterliliğine sahip olduğumuzu, ancak bunu yaptığımız ölçüde –yüksek matematik yaptığımız ölçüde değil–, muhteşem varlıklar olduğumuza dair sahip olduğumuz genel düşünceyi kanıtlama fırsatını içermesi bakımından, bu talebin gerektirdiği insanlık durumunu gerçekleştirmek, biz insanları da ahlak kalitesi olarak daha iyi kılacaktır.

11 Peter Singer, "Hayvan özgürleşmesinin 30. yılı", *Birikim* 195, çev. Hayrullah Doğan, (2005), 30.

Kaynaklar

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press, 1789/1970.

Clarke, Paul A. B., Linzey, Andrew, "Siyaset Kuramı ve Hayvan Hakları", *Cogito* 32, 2002.

DeGrazia, David, *Hayvan Hakları*, Çeviren Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

Francione, Gary L., *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu? Köpeğiniz mi?*, Çeviren Renan Akman ve Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Kuçuradi, İoanna, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2007.

Rollin, Bernard E., "Animal Pain", *The Animal Ethics Reader* içinde, ed. Suzan J. Armstrong ve Richard G. Botzler, Londra: Routledge, 2003.

Rachels, James, "Why Animals Have a Right to Liberty", *Animal Rights and Human Obligations* içinde, ed. Tom Regan ve Peter Singer, New Jersey: Prentice Hall, 1989.

Singer, Peter, *Hayvan Özgürleşmesi*, Çeviren Hayrullah Doğan, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Siyasal bir kapasite olarak asabiye (dayanışma)

Zerrin Kurtoğlu

Dayanışma, özellikle bireysel ilgi ve çıkarların ortak iyiye, bireyselliğin yurttaşlığa galebe çaldığı günümüz dünyasında, hem başkasının derdiyle dertlenmeyi gerektiren ahlaki bir yükümlülük, hem de başkasının derdine birlikte dermân arama **kapasitesi** taşıyan siyasal bir eylem tarzıdır.

Dayanışmanın sırrı, başkasına gösterilen şefkat, başkası için duyulan sorumluluk ve başkasıyla duygudaşlıkta saklıdır. Ahlaki bağlamda dayanışma, her bireyin kendi benlik mağarasından çıkarak başkasının mağarasına konuk olma halidir. Dayanışmanın siyasal karşılığı ise, başkası ile mağaraların dışında, gün ışığında ve alenen buluşma halidir. Bu *aleniyet*, dayanışmayı ahlaki kulvarından çıkartarak siyasal bir eylem tarzına dönüştürür ki dayanışma gerçek anlamını tam da bu siyasal eylemde bulur.

Siyasal bir kavram olarak dayanışma, haksızlığa ve zulme uğrayanın *imdadına koşmak*, onun *mağduriyetinde ortaklaşmak*, onunla *birlikte eylemek* demektir. Ama yalnızca bu değil! Dayanışma, mağduru ve mazlumu güçlendirmek, koşulları onun lehine dönüştürmek için birlikte eylemek anlamına gelir. Bu nedenle dayanışma, ancak, eylemin amacına ulaşma *ihtimalini* gerçek ***bir imkana*** dönüştürdüğünde hedefine ulaşmış demektir. Giorgio Agamben'in dediği gibi, "iktidar potansiyelin kendi eyleminden yalıtılmasıdır, potansiyelin

örgütlenmesidir[1]". İşte dayanışma da mağduriyetin giderilmesi için gereken siyasal kapasiteyi yaratan ve örgütleyen siyasal eylem formudur.

O halde tekrarlayayım: dayanışma, her şeyden çok *siyasal bir kapasitedir*. Bu yüzden dayanışmayı, *asabiye* kavramı altında tam da iktidarla ilişkisi içinde kavrayan İbni Haldun'la birlikte düşünmek anlamlı görünüyor. Zira A. Al-Azmeh'in de dikkat çektiği gibi *asabiye*, İbni Haldun'un kavrayışında, "bir grubu siyasal mücadeleler arenasının, iktidar arenasının dolayısıyla tarihsel ilginin bir aktörü haline getirme kapasitesidir[2]"

İbni Haldun, (kurucusu olduğu) umran bilimi vasıtasıyla, aklı ve insansal yaşam alanını, ilahi-metafizik yükünden kurtararak toplumsal-siyasal alanın bütünüyle akılsal ve doğal bir gerçeklik olduğunu ilan etmektedir[3]. İbni Haldun'a göre, insansal dünya, açıklanmak için hiçbir aşkın ya da dış ilkeye ihtiyaç duymayan, kendi iç dinamiklerine sahip "otonom" bir alandır.

İşte İbni Haldun'un toplum kavrayışında *asabiye* (dayanışma) de toplumun bu yaratıcı, açıklayıcı iç dinamiklerinden biri hatta en önemlisidir. Bu nedenledir ki İbni Haldun, toplum kuramının eksenine muktedir olmak isteyen *asabiye* kavramını yerleştirir. *Asabiye*, Arapça *asabe* (akrabalık) kelimesinden türeyen bir kavram olup, aynı aileden ya da soydan gelen insanların birbirlerine yardım etmesi, şefkat göstermesi ve birbirlerini koruyup kollaması anlamına gelir. İbni Haldun, bu kavramı, siyasal bir işlevle donatarak ona, kendi kurduğu umran (kültür) biliminin başrolünü verir.

İbni Haldun'a göre *asabiye*, toplumsal evrimin ilk aşaması olan bedevi umranda ortaya çıkan; her aşamada farklı bir nitelik kazanarak ve güçlenerek varlığını devam ettiren; ve nihayetinde hazeri umranda devletin tesis edilmesiyle kemale eren, yaratıcı, dinamik, siyasal bir kapasitedir. Yine ona göre *asabiye*, insansal-toplumsal hayatın her seviyesinde mevcut olan *doğal, zorunlu ve akılsal* bir ilkedir. Doğaldır, çünkü esas olarak insanın kendini koruma ihtiyacından (kan bağına dayalı olarak) ortaya çıkar; zorunludur; çünkü insanlar doğaları gereği zalimdirler; akılsaldır, çünkü toplum halinde yaşama, insanlarda, "fikrin ve siyasetin icabı olarak[4]" mevcuttur.

Şimdi, *asabiye* İbni Haldun'un ifadesiyle, "var olduklarından beri insanlarda tabii olarak mevcut olan bir temayül ve histir[5]". *Asabiye*, ilk ortaya çıktığında (ki bu toplumun da ortaya çıktığı andır) İbni Haldun için öncelikle kan bağından kaynaklanan dayanışma anlamına gelmektedir. Ona göre, insanlarda akrabalık doğal bir bağdır. Bu bağ, aynı aileye ya da aynı nesebe mensup olanlar arasında, birbirlerine yardım etmeyi, birbirleriyle kaynaşmayı ve birbirlerini korumayı sağlayan doğal bir yakınlık hissi, bir şefkat duygusu oluşturur. *Asabiye*nin istinatgâhı, dayanağı öncelikle işte bu doğal yakınlık hissidir. İbni Haldun bu bağı, psikolojik terimlerle şöyle ifade eder: "Şüphesiz ki akrabası zulme ve tecavüze uğrayan bir kimse, bundan dolayı kendini zelil [aşağılanmış] hisseder, bu durum ağrına gider. Keşke akrabamın maruz kaldığı haksızlıkları ve tehlikeleri önleyebilsem, diye arzu eder[6]". İşte bu, akrabasına yapılanı kendine yapılmış sayma hali dayanışmanın ilk formunu üretir.

---

1 Giorgio Agamben, *Nesir Fikri*, çev. Fırat Genç (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 65.
2 Ibn Khaldun Aziz Al-Azmeh, *An Essay in Reinterpretation* (London: Frank Cass and Company Limited, 1982), 32.
3 İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, vol. I (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 205.
4 A. g. e., 215,334.
5 A. g. e., 335.
6 A. g. e.(Köşeli parantez bana ait)

bni Haldun'un "kan bağı" vurgusunu, rahatlıkla şöyle anlayabiliriz: Dayanışma, insanları omut olarak birbirine rapteden bir bağ, ortak bir referans noktası gerektirir. "Rahatlıkla" iyorum, çünkü İbni Haldun, tek semeresi asabiye olan nesebin, bunun ötesinde bir anlamı ılmadığını ve iradi olarak nesep değiştirmenin mümkün olduğunu[7] zaten ifade etmektedir. Nesep değiştiren biri, İbni Haldun'a göre, "nesebin semeresi (faydası, hükmü ve neticesi) tibariyle onlardan sayılır. Nesepteki semereler mevcut olunca, nesep de (gerçekten) mevcut ılmuş gibidir. Çünkü bir kimsenin bunlardan veya şunlardan olmasının, onlara ait ahkamın 'e ahvalin onun üzerinde de cari olmasından başka manası yoktur[8]". Bu demektir ki önemli ılan, bir insanın, hangi nesebe değil, hangi *asabiyeye* dahil olduğudur.

O halde, toplumsallığın ilk aşaması olan bedevi umrandaki formuyla *asabiye*, İbni Haldun için, topluluk üyeleri arasında oluşan ve topluluk üyelerinin dış bir tehlike karşısında 'ekvücut olmalarını sağlayan *ortak bir savunma iradesidir*. Bu şekliyle *asabiye* topluluk üyeeri arasında doğal bir ahlaki bağ da tesis eder. Çünkü *asabiye*, aynı zamanda, kendisi vasıtasıyla *adalete ve zulme, yaşama ve ölüme dair ortak normların üretildiği bir toplumsal ahlak lkesidir*. Bu nedenle, topluluk üyeleri, hem ait oldukları asabiyenin itibarında, saygınlığında ay sahibidirler ve hem de ait oldukları asabiye ile itibar kazanırlar. Bu durumda, *asabiyenin* ıedevi toplumda ortaya çıkan ilk anlamı, bir gruba ait olma duygusudur ki bu duygu, o grubu ıluşturan bireylerde, A. Arslan'ın deyişiyle"biz bilinci[9]" M. Mahdi'nin deyişiyle "müşterek ethos[10]" yaratan doğal, ahlaki bir ilke konumundadır.

Şimdi, *asabiye*, bu ilk biçiminde bile, siyasal bir kapasite taşımaktadır. Çünkü birikte eylemenin ilk adımı ortak bir amaç etrafında bir araya gelmektir. İbni Haldun'a göre, ıeygamberlik, devlet kurmak, propaganda ve davet gibi halk yığınlarının sevk edilmesi istenen her konuda[11] asabiyenin varlığı zorunludur. Çünkü onun ifadesiyle, "yek diğerini himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme, asabiyet sayesinde mümkün olur. Müştereken yapılan her çeşit toplumsal faaliyet için de durum budur[12]". Ayrıca bedevi umran aşamasında asabiye rızaya dayalı bir otoritenin de meşruluk kaynağıdır. Bu otorite, diğerleri arasında asabiyesi en güçlü, dolayısıyla saygınlığı en fazla olan kişide cisimleşir ve İbni Haldun siyasetin bu ilk formunu *riyaset* olarak adlandırır.

İbni Haldun'a göre, asabiye toplumsal değişmenin her aşamasında, siyasal kapasitesini arttırır ve hazeri umranın formu olan devletin tesis edilmesiyle asıl amacına ulaşır. Lenn E. Goodman'ın ifadesiyle, "o halde, politik değişimin taşıyıcısı asabiyedir; ve asabiyenin metamorfozları politikanın metamorfozları, asabiyenin imkan ve sınırları politik değişmenin imkan ve sınırları olduğu içindir ki asabiyenin yasaları tarihin yasaları olacaktır[13]"

Gerçekten de İbni Haldun'un kavrayışında asabiye, insanın toplumsal-siyasal tarihinin dinamosu, ebesi durumundadır. O, toplumsal örgütlenmenin çapını, yoğunluğunu ve

---

7 A. g. e., 344.; İbni Haldun şöyle demektedir: "Nesebin yegane faidesi, sıla-ı rahmi icap ettiren söz konusu kaynaşmadır. Bunun neticesinde ise yardımlaşma ve imdada koşma halivücuda gelir.bunun ötesinde nesebe ihtiyaç yoktur. Çünkü nesep, vehmî (manevi, itibari ve hayali) bir şeydir, her hangi bir hakikati de yoktur." Haldun, Mukaddime, 335.

8 Haldun, *Mukaddime*, 337.

9 Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (Vadi Yayınları, 1997), 119.

10 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1957), 196.

11 Haldun, *Mukaddime*, 334.

12 A. g. e., 349.

13 Lenn Evan Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides," *Journal of the American Oriental Society* 2, no. 92 (1972), 257.

biçimini belirleyen, zaman içinde maddesi de formu da değişen kurucu, diyalektik bir ilkedir. Öyle ki İbni Haldun için tarihin gerçek öznesinin, asabiye olduğunu söylemekte beis yoktur. Zira İbni Haldun'a göre "tarihin hakikati, alemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden haber vermektir[14]". İşte tarih, umran ilminin izini takip ettiği içindir ki asabiyenin yasaları yalnızca tarihin değil toplumun da yasaları olacaktır. Çünkü asabiye insanın toplumsal-siyasal hayatının, *kendisiyle birlikte, kendisinden ötürü ve kendisi içinde* evrildiği bir yasa hükmündedir. Asabiyenin tarih içindeki salınımı, onun her toplumsal aşamada değişen diyalektik yapısını da açıklamaktadır. Çünkü Y. Lacoste'un da dediği gibi "**asabiye(t), siyasal bir durum değil siyasal bir güçtür[15]**"

Nitekim asabiyenin bedevi umranın son aşamasında kazandığı form, başka topluluklar üzerinde egemenlik kurma iradesidir ki İbni Haldun bu asabiyeyi "tagallüb[16]" asabiyesi olarak tanımlamaktadır. Hazeri umranda ise asabiye, nihai gayesi olan mülkün, devletin yaratıcı ilkesi durumundadır. İbni Haldun'a göre "mülk sadece raiyeyi istibdatı altına alan, mal ve vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde kahir bir güç bulunmayan asabiyete mahsustur[17]". Ancak asabiyenin en tam, en mükemmel formuna ulaştığı an, aynı zamanda da güç kaybetmeye başladığı andır. Çünkü asabiyenin istinatgahı olan şefkat, yakınlık ve birlik duygusu toplumsallığın hazeri aşamasında, tam da bu aşamanın doğası gereği zayıflamaya başlar. Çünkü İbni Haldun'un devleti, "riyasetten fazla ve onun ötesinde bir şeydir. Zira riyaset beylikten (şeflik) ibarettir ve reis rehberdir. Verdiği kararları, kendisine tabi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk ise tagallüb ve zorla hükm (ve hükümet) etmektir[18]". Devletin rıza talebinin olmaması ve iktidarın kendisini, kendi asabiyesi bile olsa, hiçbir şeyle kayıtlamaması, bedevi toplumda bireyin iyisini, onurunu, çıkarını, rahatını vs. toplumunkiyle özdeş kılan asabiyenin zayıflaması için yeter sebeplerdir. Şimdi, benim dayanışma kavramını İbni Haldun'la birlikte düşünmek istememin nedeni, asabiyenin, tahakküm asabiyesine dönüşerek devleti tesis etmeden önceki süreçte sahip olduğu siyasal kapasiteydi. Siyasal bir kapasitenin devlet olarak aktüelleşmesi, kuşkusuz güçlü bir asabiyeyi, dayanışmayı gerektirir. Ancak görüldüğü üzere, İbni Haldun'un umran biliminde devletin anlamı tagallüp, tahakküm ve istibdattır. Bu nedenle devleti yaratan ve sonra kendisi de devlet tarafından yok edilen asabiye değil, müşterek bir ethos yaratan asabiye üzerinden düşünmeye devam etmek istiyorum.

İbni Haldun demişti ki "akrabası zulme ve tecavüze uğrayan bir kimse, bundan dolayı kendini zelil [aşağılanmış] hisseder, bu durum ağrına gider. Keşke akrabamın maruz kaldığı haksızlıkları ve tehlikeleri önleyebilsem, diye arzu eder" İşte dayanışmanın siyasi kapasitesini, bu cümleden hareketle düşünmek gerekiyor: ***Aralarında onları birbirine rapteden ortak bir bağ bulunan insanların, içlerinden birine yapılan zulmü, haksızlığı ya da saldırıyı engelleme gücü.*** İbni Haldun'la birlikte soralım: "Eğer bir kimsenin asabiyeti, kendisine yönelen zulmü defetmiyorsa, o kimse nasıl mukavemet gösterebilir ve yeni haklar talep edebilir?[19]". Bu sorudan anlaşılmaktadır ki zulüm ve haksızlıklara ancak dayanışma gücüyle

14 Haldun, *Mukaddime*, 198.
15 Yves Lacoste, *Tarih Biliminin Doğuşu, İbni Haldun*, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Donkişot Yayınları, 2002), 189.
16 Haldun, *Mukaddime*, 350.
17 A. g. e., 417.
18 A. g. e., 350.
19 A. g. e., 354.

karşı konulabilir. Çünkü dayanışma, *bireylerin, kendi bireysel iradelerini müşterek eylemi üretmek üzere müşterek iradeye bağlamaları* demektir.

Kuşkusuz, bunları İbni Haldun'un asabiye kavramını Halduncu bağlamından çıkartmadan söylemem mümkün değil. Zira Halduncu bağlam iki bakımdan sorunludur. Öncelikle asabiye, İbni Haldun'un kavrayışında nesep ya da sebep bağı ile bağlı olanların birbirlerini *kayıtsız şartsız korumasını* sağlayan kör bir ilkedir. Buna göre "himaye ve müdafada asıl olan, kişilerin zalim veya mazlum olmaları değil, hami ve müdafilerin kabilesine, hakikaten veya hükmen mensup olup olmamalarıdır[20]". İkinci sorun ise asabiyenin hazır bir güç olarak adeta ontolojik bir statüye sahip olmasıdır. Gerçi bu, İbni Haldun'un kendi entelektüel ufku bakımından anlaşılır bir durumdur; çünkü o insanı toplumdan, toplumu asabiyeden bağımsız düşünemez. Ancak dayanışmayı her hangi bir gruba kayıtsız şartsız ait olma değil haksızlığa karşı birlikte eyleme kapasitesi olarak ve bireysel iradenin, korunma, korku, çıkar, konfor gibi özel nedenlerle değil, koruma, ortak iyi, zulme direnme gibi kamusal sebeplerle müşterek iradeye bağlanması olarak tanımladığımızda, İbni Haldun'un bağlamını terk etmemiz gerekir. Bu nedenle asabiyeyi öncelikle ontolojik statüsünden alaşağı etmek, ardından da onun müşterek ethosta yaratmış olduğu yakınlık duygusu, şefkat, itibar, şeref, haysiyet gibi ahlaki hasletlerin asabiyeden değil tersine asabiyenin tam da bu hasletlerden kaynaklandığını kabul etmek durumundayız. Aksi halde mazlumla değil zalimle dayanışmaktan söz etmek durumunda kalırız ki bu oksimorondur.

Nitekim İbni Haldun, hitabetin bile, başkalarını kazanma gücüne ve karar verme yetkisine sahip muteber kişileri muhatap alması gerektiğini söylerken tam da bunu kastetmektedir: "Gücü olmayan kimseler zaten kesin olarak dikkate alınmaz. Zira bunlar kimseyi kazanma gücüne sahip olmadıklarından kendileri de kazanılmaya değer bulunmaz. (...) Hatabe sanatı, bir topluluğu belli bir maksada tevcih edici nitelikte iknai ve tesirli söz söylemek manasına gelir. İtibarlı ve nüfuzlu olmak için asabiyet sahibi olmak lazımdır[21]

Oysa biliyoruz ki mağdurların, mazlumların dayanışmadan başka siyasal bir güçleri yoktur. Onların asabiyesi, kendisi için gerçekleştirildiği yakın amaç ile tanımlanacak ve sınırlanacaktır. Zira L. E. Goodman'ın haklı olarak dikkat çektiği gibi "asabiye sonsuz değildir. O bir minimum bir de maksimum etki düzeyine sahiptir; çünkü siyasal olarak insanlar eylemden daha azını, ölmekten daha çoğunu yapamazlar[22]"

Sonuç olarak, İbni Haldun'un asabiye kavramına yüklediği siyasal işlevin, dayanışma kavramının asli bileşeni olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bir dayanışma eyleminin, kıyas kabul etmez biçimde en bağlayıcı parçası, adalet arayışıdır. Adalet arayışı, mağdurun/mazlumun eyleminin, ortak iradenin eylemine dönüşerek alenileşebilmesinin, nesnelleşebilmesinin ve siyasal bir kapasite yaratabilmesinin; hülasa dayanışmanın gerçekleşebilmesinin yegâne koşuludur. Zira dayanışma, ancak, *mağdurları/mazlumları* görünür kılma; onları "siyasal mücadeleler arenasının, iktidar arenasının, dolayısıyla tarihsel ilginin aktörü haline getirme" kapasitesi olarak tanımlandığında, gerçek anlamına kavuşmaktadır.

---

20 Süleyman Uludağ, "Mukaddime'nin Temel Kavramları," in *Mukaddime*, 94.
21 Haldun, *Mukaddime*, 343.
22 Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides," 258.

Kaynaklar

Agamben, Giorgio. *Nesir Fikri.* Çeviren Fırat Genç. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Arslan, Ahmet. *İbni Haldun.* Vadi Yayınları, 1997.

Aziz Al-Azmeh, Ibn Khaldun. *An Essay in Reinterpretation.* London: Frank Cass and Company Limited, 1982.

Goodman, Lenn Evan. "İbn Khaldun and Thucydides." *Journal of the American Oriental Society* 2, no. 92 (1972).

Haldun, İbni. *Mukaddime.* Çeviren Süleyman Uludağ. Vol. I. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.

Lacoste, Yves. *Tarih Biliminin Doğuşu, İbni Haldun.* Çeviren Mehmet Sert. İstanbul: Donkişot Yayınları, 2002.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History.* London: George Allen and Unwin Ltd., 1957.

Uludağ, Süleyman. "Mukaddime'nin Temel Kavramları." In *Mukaddime.*

Görünüşte bir dayanışma biçimi olarak hayırseverlik

Doğan Barış Kılınç

Ütopya ülkesini göstermeyen bir dünya haritasına göz atmaya değmez, çünkü orası İnsanlığın hep dönüp dolaşıp geldiği yerdir. Ve insanlık oraya indiğinde, ileriye, ufka doğru bakar ve daha iyi bir ülke görerek oraya doğru yelken açar. Gelişme, Ütopyaların gerçek olmasıdır.

Oscar Wilde

Paul Lafargue, çalışmayı "insanlığın başına gelmiş olan en korkunç felaket" olarak gördüğü ve onun karşısında tembelliği yücelttiği ünlü Tembellik Hakkı eserinde, konumuzla yakından ilişkili olan bir örnek verir:

Fransa'da, Lille yakınlarındaki Marquette'in en zengin imalatçılarından biri olan Bay Scrive, 1857 yılında Brüksel'de düzenlenen I. Avrupa Hayırseverler Kongresi'nde, kongre üyelerinin alkışları arasında, ödevini yerine getirmiş olmanın memnuniyetiyle şunları söylüyordu: "Çocukların dikkatini başka yöne çekmek için bazı araçlar geliştirdik. Onlara çalışırken şarkı söylemesini, ve yine çalışırken sayı saymasını öğretiyoruz. Bu onları eğlendi-

riyor ve geçimlerini sağlayabilmeleri için zorunlu olan 12 saatlik çalışmayı cesurca kabullenmelerini sağlıyor.[1]

Hayırseverlik üzerine tartışmaya geçmeden önce Lafargue'ın düşüncesine başvurmamızın nedeni, bu pasajın, hayırseverliğin içerimlerini anlamamıza olanak kılacak yalınlıkta olmasıdır. Görkemli bir ahlaklılık duygusuyla hareket ederek çocukların koşullarının asla görmezden gelinemeyeceğini ilan eden hayırseverler, bu titizliklerini daha temel meseleler söz konusu olduğunda, örneğin çocukların nasıl olup da çalıştırılabildiği, hatta nasıl olup da 12 saat çalıştırılabildiği söz konusu olduğunda, akıllarına getirmekten uzak görünüyorlar. Buna benzer empirik örneklerle çoğumuz karşılaşmışızdır. Mesela çoğu zaman bir sokak köpeğine ya da kedisine gösterilen merhamet, yine sokaklarda yaşayan bir ihtiyardan ya da bir çocuktan esirgenebilmektedir. Esirgenmediği durumlardaysa, örneğin geçim sıkıntısından şikâyet eden memurlara veya işçilere yönelik bir duygudaşlık yoksunluğu gözlemlenir. Bir çiçeği koparmayı ya da çimenlere basmayı bile şiddetle vicdansızlık olarak niteleyenler, sözgelimi öğrencilerin hak arama taleplerine ve bu yolda başlarına gelenlere karşı tam bir ilgisizlik içinde kalabilirler. Her durumda da ahlakçı bir tutumda bulunuyor görünümü sunmanın çelişik karakteri söz konusudur.

Hayırseverlik, duygulardan arınmış ve az çok nesnel bir zemin üzerine kurulu olan hukuksal yapıların giderek kurumsallaşmasına karşıt olarak, özellikle günümüzde oldukça sık karşılaşılan bir olgu. Bugünlerde, toplumun bir sadaka toplumuna çevrilmesinden, dilenciliğin bir istisna olmaktan çıkarılıp çoğunluğun genel bir karakteri haline getirilmesinden söz ediliyor. Buradaki esas nokta, geniş kitlelerin yoksulluk, hatta açlık sınırı altında yaşamlarını sürdürmesi ve yardıma muhtaç halde bulunmaları olgusudur. Toplumda işgal ettikleri yer itibariyle yaşamlarını 'insana yakışır' bir şekilde sürdürebilme koşullarından yoksun olan insanlar, gereksinimlerini kendi başlarına karşılayamamakta, dolayısıyla dışarıdan destek alma mecburiyetindedirler. Bu durumda, hayırseverler, hayır kurumları ve bunun doğal sonucu olarak da toplumdaki dayanışmaya yapılan vurgu ön plana çıkmaktadır. Bizim kendi toplumumuzda da sık karşılaşılan bir olgu olarak 'imece' gibi geleneksel ve 'zekât' gibi dinsel dayanışma örnekleri de bu durumla yakından ilişkilidir. Ama hayırseverlik en genel anlamda 'sadaka verme' eylemiyle özdeş görülebilir. 'Hayırsever', *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'nde "yoksullara, düşkünlere ve yardıma muhtaç olanlara iyilik ve yardım etmesini seven" olarak tanımlanıyor; 'sadaka' ise "yoksullara yardım olarak karşılıksız verilen şey" olarak tanımlanıyor. Dolayısıyla sadaka verme eylemi, hayırseverliğin karakteristik özelliğini oluşturmaktadır. Bu anlamda, hayırseverliğin yaygın olduğu bir toplum, yani hayırseverlere ihtiyaç duyan bir toplum, *sadaka toplumu* olarak adlandırılabilir.

Hayırseverlikle ilgili önemli bir nokta, onun iyilikseverlik ya da yardımseverlikten büyük ölçüde farklılaşmasıdır. İyilikseverlik, karşılıklı olarak gerçekleşebilir, yani iyilik yapan ve iyilik yapılan arasında keskin bir ayrım bulunmaz; belli bir durumda iyilik yapan, başka bir durumda iyilik yapılan konumuna girebilir. Hatta yardım eşzamanlı olarak da gerçekleşebilir; bu durumda bir yardımlaşma, yani ortak bir amaç için karşılıklı olarak gerçekleşen bir yardım etme durumu söz konusudur. Birbirleriyle yardımlaşan bireyler arasında gerçek bir *dayanışma* olduğunu söyleyebiliriz. Hayırseverlikte ise yine bir yardım etme durumu söz konusu olsa da, bu karşılıklı olmaktan uzaktır. Yardım edilen ile yardım eden arasında keskin bir ayrım bulunur ve bu ayrımın daimiliği hayırseverliğin zeminini oluşturur.

1 Paul Lafargue, *The Right to Be Lazy*, çev. Harriet E. Lothrop (Standard Publishing Co., 1904), 10.

Hayırseverlik aynı yaşam alanlarına, aynı yaşam biçimlerine, aynı gelir düzeyine sahip, aynı statüdeki ve genel olarak aynı sınıfa ait olan bireyler arasında gerçekleşmez. Toplumun zenginlere ve yoksullara bölünmüş olmasını *önvarsayar*. Zenginin vicdan sahibi oluşu ya da ahlaklı davranma arzusu ile yoksulun yardıma muhtaç durumda oluşu, hayırda bulunma eyleminin koşullarını oluşturur. Buna göre, varlıklı olan bireyin, belli bir yoksunluk durumu içinde yaşayan, yardıma muhtaç olan, gereksinimlerini kendi başına karşılayamayan bireylere 'karşılık gözetmeksizin' sağladığı yararlar onun hayırseverliği olarak görülür. Ama zenginle yoksul arasında, karşılıklı bir yardımlaşma eyleminden değil, sadece zenginin hayır işleme, sadaka verme eyleminden söz edilebilir. Bundan dolayı, hayırseverliğin *belli bir durumla* ilişkili olduğunun, insanlık tarihinin sadece tikel bir alanına ait olduğunun belirtilmesi gerekir. Kısacası hayırseverlik, yardımseverlik ya da iyilikseverliğin genelliğine sahip değildir, evrensel olmaktan uzaktır; ancak zengin ve yoksulun bulunduğu koşullarda gerçekleşebilir.

Hayırseverlik esas olarak zenginlerin yoksullara yardım etmesi anlamına geldiğinden, dikkati yoksulluğa ve yoksullara yardım etmeye çekmemiz gerekiyor. Dolayısıyla burada soracağımız soru, yaşam koşulları iyi olan, ya da genel olarak zengin olan birinin yardıma muhtaç olan birine, bir yoksula yaptığı yardımın gereksiz olup olmadığı sorusu değildir; *soru, yoksullara yardım etmenin ne anlama geldiğidir.* Bu amaçla, farklılıklarına rağmen aynı hat üzerinden ilerleyen Hegel, Marx ve Oscar Wilde'ın bu konuda ne dediklerine bakacağız.

Hegel[2] yoksulluğu modern toplumun en büyük sorunlarından biri olarak görür[3] ve bu sorunun nasıl çözülebileceğini hep bir 'olması-gereken' olarak kalan ahlaksal-dinsel buyrukların eleştirisi zemininde tartışmaya çalışır. Sözgelimi, ahlaksal-dinsel bir buyruk olan 'komşunu kendin gibi sev' buyruğu uyandırdığı olumlu içerimlere karşın çelişkilerle yüklüdür. Bu buyruk, "bir insandan kötülüğü uzaklaştırıp ona iyilik getirmeye yöneliktir," ama eğer gerçekten iyilik yapmak isteniyorsa, iyilik yapılacak insan için neyin iyi, neyin kötü olduğunun ayırt edilmesi gerekir. Dolayısıyla bir duygu olarak 'sevgi'nin ötesine geçip akılcı bir perspektifin kazanılması gerekir. Hegel'e göre, "anlak temelinde özsel iyilik ise en varsıl ve en önemli şeklinde devletin anlak temelindeki evrensel eylemidir."[4] Sevgi gibi bir duygu zemini üzerinden gelişen iyilik yapma eylemi tekildir, olumsaldır ve geçicidir. 'Komşunu kendin gibi sev' türünden bir buyruk, hep 'olması gereken' düzeyinde kalır, asla gerçeklik kazanamaz; bu, buyrukların özünü oluşturur, yasa olmamaları ama hep buyruk olarak kalmaları gerekir.[5]

Buna göre, yoksullara yardım edilmesi gerektiğini buyuran ödevin, eğer yoksullara gerçekten yardım etmek isteniyorsa, doğal olarak yoksulların bulunmadığı bir toplumu amaçlaması gerekir. Ama eğer sırf bu ödev yerine getirilebilsin diye yoksulların yoksul olarak varlıklarını sürdürmelerine izin veriliyorsa, bu tam da ödevin karşıtına hizmet edecektir. Sonuç olarak, Domenico Losurdo'nun yorumuyla, "yoksullara yardım edilmesini gerektiren buyruk, ciddi bir biçimde alındığında, yoksulluğun ve dolayısıyla da yoksullara yardım edil-

---

2 Bildirinin Hegel ile ilgili olan bölümünde, Domenico Losurdo'nun *Hegel and the Freedom of Moderns* adlı eserinin "Moral Tension and the Primacy of Politics" başlıklı bölümünü takip ediyorum, burada söylenenler onun kısa bir özeti niteliğindedir. Domenico Losurdo, *Hegel and the Freedom of Moderns*, çev. Marella ve Jon Morris (Londra: Duke University Press, 2004).

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 270.

4 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004), 277.

5 A. g. e., 278.

mesini gerektiren buyruğun somut bir biçimde ortadan kaldırıldığı etik bir düzen yaratmayı amaçlamalıdır."[6] Dolayısıyla Hegel toplumdaki yoksulluk gibi büyük problemlerin çözümünü, ahlaksal buyruklara uyulmasında değil, Devletin yurttaşlarına olan görevlerini yerine getirmesinde görür. İnsanların karşılaştığı yoksulluk ve sıkıntılar, gerçekten de duyguya dayalı kimi tekil yardımlar gerektirebilir. Bu durumda yardımda bulunmak gerçekten de olumlu bir işlev görebilir, ama problemin gerçek çözümünü sağlamaktan uzaktır. "Bu öznel yardım kendi için olduğu gibi etkilerinde de olumsallığa bağımlı olduğu için, toplumun çabası iveğen durumlarda ve bunların çarelerinde evrensel olanı bulup çıkarmaya ve düzenlemeye, ve o yardımı vazgeçilebilir kılmaya yönelik"[7] olmalıdır. Kısacası amaç, Hegel'e göre, hayırda bulunmayı ve dolayısıyla da yoksulluğu sürdürmek değil, bu türden bireysel yardımlara, hayırseverliğe gerek duymayan bir toplum yaratmak olmalıdır. Hayırseverliğin işaret ettiği nokta, sadece olumsuz ve adaletsiz yaşam koşullarının varlığını sürdürmekte olduğudur. Dolayısıyla bir hayırsever gerçekten hayırsever olmak istiyorsa, hayırseverliğini sürdürebileceği yoksulluk durumunun devam etmesini değil, yoksulluğun ortadan kaldırılmasını talep etmelidir. Yoksulluğun ortadan kaldırılması ise Hegel'e göre bir ahlak sorunu değil, politik bir sorundur. Hegel'in yoksulluk konusundaki düşüncelerinin radikal içerimleri, Marx tarafından daha da radikalleştirilir; onun için sorun, yoksul kesimlerin ya da genel olarak toplumun yaşamında kimi düzeltmelerle yetinmeyip, toplumun önemli bir kısmını yoksulluğa mahkûm eden koşulların tamamen ortadan kaldırılmasıdır.

Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'da, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesinin sonucu olarak toplum yaşamında ortaya çıkan derin olumsuzluklara yönelik tepkileri birkaç başlık altında toplarlar. Bu tepkilerden birisini 'Burjuva Sosyalizmi' olarak adlandırırlar. 'Gerici Sosyalizm' ve 'Ütopik Sosyalizm'den farklı olarak, burjuva sosyalizmi kapitalizmin olumsuz etkilerini azaltmayı, toplumun acılarını dindirmeyi amaçlar. Marx ve Engels hayırseverliği burjuva sosyalizmi başlığı altında değerlendirirler. Şöyle diyorlar: Burjuvazinin bir kesimi, burjuva toplumun varlığının devamını sağlamak için, toplumsal hoşnutsuzlukları gidermek ister. İktisatçılar, insanseverler, insanlıkçılar, işçi sınıfının durumunu iyileştiriciler, hayır işleri örgütleyicileri, hayvanlara eziyet edilmesini önleme derneklerinin üyeleri, ılımlılık bağnazları, akla gelebilecek her türden gizli reformcular, bu kesime girerler... [Bunlar] proletaryanın mevcut toplum çerçevesi içersinde kalmasından, ama burjuvaziye ilişkin bütün nefret dolu düşüncelerini bir kenara bırakmasından başka bir şey istemiş olmuyor.[8]

Dolayısıyla, Marx'a göre, hayırseverlik amaçladığı şeyi, yani yoksullara yardım etmeyi, gerçekleştirebilme yeteneğinden uzaktır ve hatta proletaryanın kendi çıkarlarını savunmasının ve varolan durumun ötesine geçebilmesinin önünde de büyük bir engeldir. Hayırseverlik ya da genel olarak 'burjuva sosyalizmi" toplumsal ilişkilerin temelinde yatan derin çelişkilerin yerine bu çelişkilerin sonuçları üzerine odaklanır. Yoksulluğu üreten ve yeniden-üreten koşulları merkeze almaz, üretim sürecinin nasıl örgütlendiğine, ne gibi önvarsayımlara dayandığına dair eleştirel bir tutum takınmaz. Buna karşılık, gelir dağılımındaki dengesizliklere, tüketimden yeterince pay alamayanlara dikkat çeker ve yoksulluk için yalnızca geçici ve genellikle de keyfi çözümler üretmeye çabalar. Marx ve Engels hayırseverliği bu nedenle yoksulluğun gerçekten ortadan kaldırılmasının önünde bir engel olarak görürler.

6 *Losurdo, Hegel and the Freedom of Moderns, 288.*
7 *Hegel, Tüze Felsefesi, 269.*
8 Friedrich Engels Karl Marx, *Komünist Manifesto Ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost (Ankara: Sol Yayınları, 2002), 150-1.

Oscar Wilde, belki de en acımasız kapitalist toplum eleştirilerinden biri olan *Sosyalizm ve İnsan Ruhu* adlı denemesinde, hayırseverlik kurumuna Hegel ve Marx'tan daha sert bir şekilde saldırır. Hegel'in çözümlemelerinin işaret ettiği nokta, yoksullara yardım etmenin bireylerin inisiyatifine bırakılamayacağı, bunun ahlaksal bir sorun olmaktan çok politik bir sorun olduğuydu. Buna göre, yoksullara yardım etmeyi istemenin doğal sonucu yoksulluğu ortadan kaldırmayı istemektir. Marx da Hegel'le aynı düşünceleri paylaşır ve Hegel'den daha radikal bir yönelime girer. Yoksulluğu ortadan kaldırmak için, Marx'a göre, bütün sınıflı toplum yapısının proletaryanın tarihsel eylemi aracılığıyla ortadan kaldırılması gerekir. Hayırseverlik, üretim ilişkilerinde köklü bir değişiklik talep etmeksizin, oldukça ilineksel ve geçici iyileştirmelerden öte bir şey sunmaz ve bu kısmi düzeltmelerle de proletaryanın gözünü boyayarak, onun kendi kurtuluşunu sağlamak için atacağı adımları çelmeler. Açıktır ki, hem Hegel hem de Marx yoksulların en azından bir kısmı için geçici bir ilaç niteliği taşıyan hayırseverliğin varlığını, toplumsal ilişkilerde bulunan temel bir problemin işareti olarak görürler ve hayırseverlik eyleminin gerisinde yatan koşulları ortaya çıkarmakla ve bu koşulları ortadan kaldırarak hayırseverliği de ortadan kaldırmakla ilgilenirler. Oscar Wilde da hayırseverliğin önkoşullarına dair Hegel ve Marx'ın düşüncelerini paylaşır, ama hayırseverliğe karşı çok daha sert bir tutum sergileyerek, hayırseverliğin yoksullar için hiçbir şekilde olumlu bir özelliği bulunmadığını ileri sürer. Ona göre hayırseverlik, baştan sona, ahlaklılık görünümü altındaki ahlaksızlıktan başka bir şey değildir ve bu yüzden de yoksullar için son derece tehlikelidir.

Oscar Wilde'ın hayırseverlik konusundaki düşüncelerinin gerisinde yatan çok açık bir nokta söz konusudur: *Özel mülkiyeti ortadan kaldırmak gerekir*. Wilde, özel mülkiyetin kaldırılmasını bireyin topluma feda edilmesi için değil, gerçek bireyselliğin ancak özel mülkiyetin ortadan kaldırıldığı koşullarda gerçekleşebileceğini düşündüğü için savunur. Bu anlamda, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması sadece yoksulların kurtuluşunu değil, aynı zamanda zenginlerin kurtuluşunu da içerir.

Hayırseverlik, Wilde'a göre, hem ahlaktan yoksundur hem de özel mülkiyetin kaldırılmasını, ve dolayısıyla da gerçek bireyselliğin ortaya çıkışını, engellemeye hizmet eder. Şöyle diyor Oscar Wilde:

Yoksulluk sorununu, yoksulların hayatta kalmalarını sağlayarak çözmeye çalışıyorlar; ya da çok daha ileri bir ekolün yaptığı gibi, yoksulları oyalayarak. Ama bu bir çözüm değildir, güçlüğün daha da tırmandırılmasıdır. Gerçek çözüm, yoksulluğu ortadan kaldıracak bir toplum düzeni kurmak, buna çalışmaktır. Ve altrüzmin erdemleri, gerçekte bu hedefin yerine getirilmesini engellemiştir.

Tıpkı en kötü köle sahiplerinin kölelerine en iyi davrananlar olması ve bunların, kölecilik yüzünden acı çekenlerin köleciliğin korkunç iç yüzünü görmelerini ve köleciliğin düşünenler tarafından anlaşılmasını engellemeleri gibi, hâlihazırda İngiltere'deki gidişat içinde, en büyük zararı verenler de en çok iyilik yapmaya çabalayanlardır.[9]

Açıktır ki, Oscar Wilde hayırseverliğin yoksullara gerçekten yardım etmek gibi bir derdi olmadığını, hatta yoksulların kendi haklarına ulaşmalarını ya da yoksulluktan kurtulmalarını engellemeye hizmet ettiğini ve bu nedenle de kınanabilir olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla hayırseverin işlediği hayır, yoksulluğun acılarını hafifletmek bir yana, yoksulluğun

9 Oscar Wilde, *Sosyalizm Ve İnsan Ruhu*, çev. Fatih Özgüven (İstanbul: Re yayıncılık, 2006), 15.

sürekliliğini sağlamaya hizmet eder. Yoksullar arasında bir şükran duygusu yaratarak, onların yoksulluktan kurtulmak için mücadele etmelerini, başkaldırmalarını önler. Bu nedenle, yoksullardan ahlaklı bir davranış beklemek bütünüyle anlamsızdır; onlar yoksul bırakılmışlardır, kötü çalışma koşullarına itilmişlerdir. Muazzam bir zenginlik üretirler, ama onların payına düşen sefalettir. Dolayısıyla önemli bir ahlak kavramı olan şükran duygusu, yoksullar için hiçbir geçerlilik taşımamalıdır, Wilde'a göre. Gerçek yoksul, nankör, hoşnutsuz, dikbaşlı ve asi olmalıdır. Tutumlu olmamalıdır, hatta çalmalıdır. Wilde için, erdemli bir yoksula ancak acınabilir.

Ayrıca, hayırseverlik hiçbir şekilde hayırda bulunan kişinin ahlaklılığını göstermez. Şöyle diyor, Oscar Wilde: Otorite, şiddet aracılığıyla ve kaba kuvvetle ve acımasızca uygulandığında, kendisini öldürecek olan başkaldırı ruhunu ve bireyselliği doğurarak, en azından bunları ortaya çıkararak hayırlı bir işe yarar. Belli ölçüde yumuşakbaşlılıkla uygulanıp yanısıra ödüller ve mükâfatlar verildiğinde son derece gayrı ahlakidir. İnsanlar bu durumda kendilerine uygulanan korkunç baskının bilincine daha az varırlar ve hayatlarını, başları okşanan hayvanlar gibi, bir çeşit nasırlaşmış rahatlık içinde sürdürüp giderler.[10]

Oscar Wilde'ın hayırseverliğe ve genel olarak özel mülkiyet toplumuna yönelik eleştirileri kısaca şu anlama gelir: Yoksullar ahlaksız olmalıdır, onlara ahlaklı olmak sadece zarar verir. Zenginler de eğer gerçekten ahlaklı olmak istiyorlarsa kimi ahlaklı eylem örnekleri sunma eğiliminden uzak durmalıdırlar; yapmakta oldukları şeyi, ya da sorumlusu oldukları şeyi, hiçbir şekilde ahlaklılık maskesinin arkasına gizlenmeden açıkça yapmalıdırlar. Çünkü "özel mülkiyetin kurumlaşması sonucunda ortaya çıkan korkunç kötülükleri azaltmak için özel mülkiyeti kullanmak ahlaksızlıktır."

Hegel, Marx ve Oscar Wilde'ın hayırseverliğe yönelik eleştirilerinde açık olan nokta, hayırseverliğin amaçladığı şeyin karşıtına hizmet etmekte olduğudur; hatta bireysel hayırseverlik eylemlerini dışarıda tutacak olursak, bir kurum olarak hayırseverliğin gerçekten de yoksullara yardım etme gibi bir amaç taşıyıp taşımadığı da kuşkuludur. Hayırseverlik varlık koşulunu, toplumun zenginlere ve yoksullara bölünmüş olmasında bulur, ve amacı yoksullara yardım etmek olduğundan, toplumdaki bu bölünmüşlüğün kaldırılmasını talep etmediği sürece kendiyle çelişkilidir. Bu çelişkiden kurtulmak istediğinde de kendisini hayırseverlik olarak ileri sürebilme yeteneğinden yoksundur, kendi varlığını ortadan kaldırmak ve dolaysız olarak başka bir şeye dönüşmek durumundadır. Hayırseverlik, hayırseverlik olarak kalmayı istediği sürece varolan toplumsal koşulların ebedileştirilmesine, sefaletin aklanmasına hizmet eder. Ayrıca kurumsallaşmış şekliyle hayırseverlik, yardıma muhtaç durumda olan bireyleri sürekli olarak başkalarından bir şeyler beklemeye iter; bireyler haklarını almaya çalışmaktan çok onların kendisine verilmesini bekler. Dolayısıyla eylemsizlik, bağımlılık ve kendine güven yoksunluğu üretir. Sadaka toplumuna dönüşmüş olan bir toplumda yoksullar, kendileri gibi yaşamayan, kendileri gibi düşünmeyen, nerdeyse hiçbir ortak noktaları bulunmayan bireylerin insafına terk edilir ve bu bireylerden gelmesini beklediği yardımların hayaliyle kendileri gibi yaşayanlarla, aynı gelir düzeyini paylaştıkları kişilerle kurabileceği bir dayanışma ağına uzak dururlar. Sonuç olarak, Hegel, Karl Marx ve Oscar Wilde'ın hayırseverliğe dair değerlendirmeleri ışığında, hayırseverliğin toplumun üyeleri arasında gerçek bir dayanışma anlamına gelmediği, görünüşte bir dayanışma biçimi olmanın ötesine geçemediği açıktır.

10 A. g. e., 49.

Kaynaklar

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.

———. *Tüze Felsefesi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.

Karl Marx, Friedrich Engels. *Komünist Manifesto Ve Komünizmin İlkeleri*. Çeviren Muzaffer Erdost. Ankara: Sol Yayınları, 2002.

Lafargue, Paul. *The Right to Be Lazy*. Çeviren Harriet E. Lothrop: Standard Publishing Co., 1904.

Losurdo, Domenico. *Hegel and the Freedom of Moderns*. Çeviren Marella ve Jon Morris. Londra: Duke University Press, 2004.

Wilde, Oscar. *Sosyalizm Ve İnsan Ruhu*. Çeviren Fatih Özgüven. İstanbul: Re Yayıncılık, 2006.

İslam siyasal teolojisinde itaat üreten bir kavram olarak dayanışma[1]

Seda Ersar

Din, yalnızca biyolojik varoluşuyla yetinmeyen, kendisine ve kendisi dışındaki dünyaya anlam, değer ve kalıcılık kazandırma çabasında olan insanın, kendisiyle ve içinde yaşadığı dünyayla anlamlı ve güven içinde bir birliktelik kurabilmesinin en etkili araçlarından biri olmuştur. İnsanların "kendi korkunç yalnızlıklarını ve yoksulluklarını başka türlü nasıl gizleyebileceklerini" soran Marcel Gauchet'in ifadesiyle"Tanrıların varlığı, insanların, üzerinde yaşadıkları bu dünyanın kendileri için var olduğuna ve tanrıların müdahalesi aracılığıyla tabiat üzerinde egemenlik kurduklarına inandırılmalarıyla bir ölçüde ferahlama sağlayan bir sığınaktır"[2]. Dolayısıyla dinin güvenli sığınağı altında, kutsalın güven tesis eden çekiciliği karşısında insan, toplumsal düzenin sağlanmasını, yasaların yapılmasını doğa-üstü, kutsal bir iradenin güvenli ellerine teslim eder, böylece toplum, *kendisine kutsal bir aynada bakar ve orada gördüğü yüze göre düzenlenir*"[3].

O halde dinin insanlar üzerindeki etkisinin, esas olarak, onlara güvenli bir yaşam imkanı sunması, toplumsal yapının, *kutsal şemsiyenin*[4] koruyuculuğu altına alınması yoluyla

---

1 Bu çalışmada sadece Sünni İslam siyasal teolojilerini söz konusu edeceğiz.

2 Marcel Gauchet, "Anlam Borcu Ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din Ve Siyaset," in *Devlet Kuramı*, ed. Cemal Bâli Akal (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2000), 36.

3 A. g. e., 172.

4 Peter Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000).

onları her türlü çalkantıdan, kaostan koruması olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Peter Berger'in ifade ettiği gibi, "dinsel yasallaştırma, toplum düzenini nasıl her şeyi kuşatan ve kutsal bir evren düzenine bağlı olarak açıklıyorsa toplumsal olarak kurulu her düzenin anti tezi olan düzensizliği de kutsalın eski hasmı olan kaosun dibi görünmeyen uçurumuna bağlı olarak açıklar"[5]. Bu nedenle toplumsal düzene karşı çıkmak, özellikle de dinsel olarak tesis edilmiş bir toplum düzenine karşı gelmek, dinsel bir bakış açısından, *karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmak*[6] anlamına gelecektir. Nitekim dinsel olarak yasallaştırılan toplumlarda, dinsel söylem, toplumsal düzenin kalıcılığının sağlanması için, bireyleri dayanışma, özveri ve itaate zorlar. Ancak dinin dayanışma ve itaat isteği, dışarıdan ya da güç kullanılarak değil, rıza, içselleştirilmiş bir itaat ya da gönüllü kullukla açıklanabilir. Başka deyişle din, dayanışma ve itaat üretmenin en etkili, aracıdır.

İslam dini de, İslam toplumunu oluşturan bireylere, kendilerini güven içinde hissedecekleri ontolojik bir statü sağlar. Nitekim Muhammed sadece öte dünya için iyi yaşam vaad eden bir peygamber değil, aynı zamanda ilahi yasalara dayanarak toplumu yöneten, insanlara, güven içinde yaşayabilecekleri bir dünya vaat eden siyasi bir liderdir. Ahmet Arslan'ın ifadesiyle, *İslam, ilk ortaya çıktığı andan itibaren, içinde meydana geldiği toplumsal düzeni kökünden değiştirmek, bu düzenin üzerine oturduğu ilkeleri atarak onu yepyeni temeller üzerinde kurmak isteyen ve bunu da büyük bir ölçüde başaran son derece önemli bir toplumsal olay, hareket olmuştur. O, Arap toplumunun, daha sonra kendisini kabul eden diğer toplumların siyasi rejim ve kurumlarını, toplumsal ahlaki değerlerini yepyeni ilkeler üzerinde kökten bir dönüşüme uğratmak yönünde geniş kapsamlı siyasi-toplumsal-kültürel bir hareket, bir çaba olarak ortaya çıkmıştır*[7]. Bu demektir ki Muhammed'in getirmiş olduğu tebliğ üzerine kurulan, yani din aracılığıyla tesis edilen bir toplum olan İslam toplumunda, insansal yaşam alanı kutsal olana referansla belirlenmiştir.

Dinin, toplumsal kurumları yasallaştırma sürecinde çok önemli bir rolü olduğunu ileri süren P. Berger'in vurguladığı gibi, din, "toplumsal kurumları, onlara nihai olarak geçerli ontolojik bir statü bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmekle yasallaştırmış olur"[8]. Berger'e göre "dini yasallaştırma, beşeri açıdan tanımlanan realiteyi nihai evrensel ve kutsal realiteye bağlamak demektir. Böylece doğuştan istikrarsız ve geçici olan insan aktivitesinin yapılarına nihai emniyet ve kalıcılık görünümü verilmiş olur[9]". Çünkü din, insanlara itaat ve dayanışma ruhu aşılayarak, kendisi aracılığıyla tesis edilen toplumsal düzenin korunmasını sağlar. Din aracığıyla kurulan bir toplumda, kutsala referansla temellendirilen toplumsal kurallar ve yasalar, bu yasaları kabul eden bireylerin ruhlarında içselleştirilebilir bir nitelik taşır. Bu nedenle böyle bir toplumda bireyler için toplumsal sorumluluk, dolayısıyla toplumsal dayanışma aynı zamanda dini bir ibadettir. Nitekim Muhammed, vahiy aracılığıyla yeni bir siyasal düzen tesis etmiş ve dinsel yasallaştırmaların koruyucu çatısı altında, Müslümanların dünyevi, uhrevi varlıklarını güvence altına almıştı. Öte yandan İslami doktrine göre Muhammed, Tanrı tarafından gönderilen son peygamberdir. Başka bir deyişle Muhammed'den sonra Tanrı ile insanlık

5 A. g. e., 83.
6 A. g. e.
7 Ahmet Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var Mıdır?," in *İslam Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 17.
8 Berger, *Kutsal Şemsiye*, 79.
9 A. g. e., 79-80.

arasında doğrudan ilahi vahiy bağı artık hiç kurulmayacaktır. Hamid Dabaşi'nin ifadesiyle "Muhammed, Müslümanların kendisinden sonra idare etmek zorunda oldukları yeni bir siyasal düzen tesis etmiş, ancak öte yandan kendisinin son peygamber olduğuna dair formüle edilen inanç dolayısıyla otorite boşluğu yaratmıştır"[10]. Bu nedenle Muhammed'in ölümü, henüz kurulmuş olan İslam toplumu için bir kaosun başlangıcı olmuştur. P. Berger'in kavramsal çatısı içinde söylersek, Muhammed, İlahi vahiy aracığıyla İslam toplumunu kurmuştur, yani din aracılığıyla *dünya- kurma* işlemi tamamlanmıştır. Dolayısıyla Muhammed hayattayken ilahi yasanın koruyuculuğu altında olan toplum, Tanrı tarafından vahyedilmiş olan ilke ve kurallarla uyum içinde yönetilecek, böylece toplumsal düzen ve istikrarlı bir yaşam imkanı sağlanmış olacaktır. Öte yandan Muhammed kendisinden bir sonraki dönem için siyasi alanla ilgili herhangi bir belirleme ve düzenlemede bulunmamıştır. *Kur'an* da bu konuda suskun kalmaktadır. O halde yeni kurulan bu toplumun sürekliliği nasıl mümkün olacak, İslami toplumsal düzenin kalıcılığı nasıl sağlanacaktır?

Aslında bu sorunun yanıtı, İslam siyasal teologları için oldukça basittir. Muhammed'in hayattayken uygulamış olduğu gibi, toplum, Allah tarafından vahyedilmiş olan ilke ve kurallarla uyum içinde yönetilmelidir, çünkü ilahi yasa, insanın hem bu dünyadaki hem de öte dünyadaki iyiliğini gözetmektedir. Esas olarak, vahyin siyasal öğretilerinin açıklaması olarak tanımlanabilen siyasal teolojiler, "belli bir dinsel topluluğun, kendi ilahi vahyi tarafından önerilen yaşam tarzını, tam da o vahiyden türetilebilecek siyasal bir iktidar çatısı altında yaşamasını mümkün kılmayı amaçlayan siyasal öğretilerdir"[11]. İslam siyasal teolojisi başlığı altında ele alınabilecek olan siyasal öğretiler de, toplumsal organizasyonun ilkelerinin İlahi Yasa'dan, yani İslam vahyinden çıkarsanması gerektiğini ileri süren öğretilerdir.

Öte yandan Zerrin Kurtoğlu'nun vurguladığı gibi, "İslam'la ilgili asıl mesele, aynı anda hem din hem de siyaset olarak tarih sahnesine çıkan İslam'ın, dünyevi-insansal yaşamla ilişkisinin, Müslümanların hafızasına ve tahayyülüne nüfuz ederek bu tahayyülü belirleyen, sınırlayan, harekete geçiren bir düşünce şeması yaratmış olmasıdır"[12]. Zira Muhammed'in hem dinsel hem de siyasal otoriteye sahip olması olgusu, İslam siyasal teologları tarafından, doğru siyasal rejimin kendisine referansla tesis edilebileceği bir model, bir ideal olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle din, dünya ve devlet arasında özsel bir ilişki olduğunu ileri süren İslam siyasal teologları, ilahi yasaya referansla kurulmuş olan toplumsal düzen ve istikrarın sağlanması için siyasal otoritenin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Nitekim İslam siyasal teologları için siyasal otoritenin asli görevi, Müslüman bireylere İslam'a yaraşır bir hayat sağlamaktır.

Örneğin Maverdi için siyasal otorite, en üstün ahlakı temsil eden Muhammed'in halifesi sıfatıyla, insanların davranışlarını düzenleyen kişi olarak karşımıza çıkar. Allah'ın insanları farklı yaratmasından doğan eşitsizliğin neden olacağı çatışmaların giderilmesi için siyasal otoriteye ihtiyaç duyulduğunu belirten Maverdi'ye göre devlet, öznel yargıların yerine nesnel yargıları getirerek barışı sağlar. Ona göre, akıllı kişilerin doğalarında çekişme durumundan kurtulmak için aralarında bulunan bir lidere teslim olma duygusu bulunur. Bu nedenle yöneticinin olmadığı bir ortamda düzen ve istikrar da olamayacağı için insanlar bir

10 Hamid Dabaşi, *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnsan Yay., 1998), 32., s.32
11 Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku* (İstanbul: İletişim Yay., 1999), 217
12 A. g. e., 215.

yönetici altında yaşamaya gönüllü olacaklardır. Ancak öte yandan tam da bu noktada Maverdi akla dayalı yönetim ile vahye dayalı yönetim arasında bir ayrım yapar. Akla dayalı yönetimin insanları sadece karşılıklı adaletsizlik, çatışma ve anarşiye karşı koruduğunu belirten Maverdi, buna karşılık vahye dayalı yönetimin karşılıklı güven ve dostluk içinde hukuk ve adaletin iyi bir biçimde yürütülmesini sağladığını ileri sürer.[13] Akli siyaset insanlar arasındaki çatışmaların ortadan kaldırılmasını sağlayabilir ancak öte yandan dinsel siyaset, toplumsal yasaların insanlar tarafından içselleştirilmesini sağladığı için daha etkili, daha kalıcı bir toplumsal düzenin kurulmasını mümkün kılacaktır. O halde yine Berger'in kavramlarıyla ifade edersek, insan aktivitesinin ürünü olmak bakımından geçici olan toplumsal yapılar, dinsel yasallaştırmalarla emniyet ve kalıcılık kazanmış olmaktadır. İşte bu nedenle din, siyasal söylemin en vazgeçilmez konularından biri olmuştur.

Zira bir yandan ideal bir İslam devletinin kendileri üzerinde tesis edileceği siyasal ilkeleri oluşturmaya çalışan Sünni İslam siyasal teologları, öte yandan mevcut siyasal otoritenin taleplerini ve icraatlarını meşrulaştırma amacında olmuşlar, başka bir deyişle, dinsel söylemi, siyasal söylemin hizmetine koşmuşlardır. Ayrıntıya girmeksizin şunu söyleyebiliriz ki, Sünni İslam siyasal teolojileri, Abbasi döneminde, yani ideal olanla siyasal gerçekliğin birbirine tekabül etmediği bir dönemde üretilmişlerdir. İdeal olan ile siyasal gerçeklik arasındaki bu çelişki, "siyasal gerçekliğin, dinsel ideali teslim almasıyla sonuçlanmış, halife, peygamberin halifesi olmaktan Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, vekili olmaya terfi etmiştir"[14]. Dinsel olarak yasallaştırılan toplumlarda siyasal otoritenin, tanrıların bir aracı veya ideal olarak ilahi bir tecessümü olarak tasarlandığını belirten P. Berger'e göre söz konusu toplumlarda, yönetici, tanrılar adına konuşur ya da bizzat Tanrı'dır ve ona itaat etmek demek Tanrılar dünyasıyla iyi bir ilişki içinde olmak demektir"[15]. İslam siyasal teolojilerinde de, Tanrı'ya ait mutlak irade, mutlak üstünlük ve güç gibi nitelikler devlet başkanına transfer edilirken, insana ait korku, acizlik ve itaat gibi nitelikler ise yönetilenlere atfedilmiştir. Tanrı'nın mutlak anlamda irade ve kudret sahibi olması, yani her şeyi isteyebilme ve istediği her şeyi yapabilme gücüne sahip olması, iradesine karşı koyacak bir gücün bulunmaması şeklinde ifade edilen teolojik ilke, yöneticinin irade ve gücünün ve bu güce dayalı icraatlarının sorgulanamazlığı ilkesi olarak siyasal alana yansımaktadır. Dolayısıyla meşruiyetini Tanrı'dan alan siyasal bir otoriteye başkaldırı ya da ayaklanma, doğrudan Tanrı'ya karşı bir başkaldırı ya da isyan hareketi sayılacaktır. Böylelikle itaat, adeta dinin örtük farzlarından biri olarak içselleştirilmiş olmaktadır.

Nitekim Gazali için de insansal alan, ancak ve ancak dinin koruyuculuğu altında düzen ve istikrara kavuşabilir. Zira siyasal otoritenin, dinsel yasaya göre düzenlenmiş olan toplumsal yaşamın istikrarı için zorunlu olduğunu kabul eden Gazali'ye göre, "başkan yeryüzünde Allahın gölgesidir. Nasıl ki gölge insanı yakıcı güneşten koruyorsa, devlet başkanı da halkını tehlikelerden koruduğu için Allah'ın gölgesi olarak nitelenmiştir"[16]. O halde Allah'ın gölgesi olmak bakımından yönetici meşruiyetini bizzat kutsal olandan almaktadır. Dolayısıyla Gazali için, dinin işlerinin düzeni, ancak dünyanın düzeni ve istikrarına; dünyanın

---

13 El-Mâverdî Ebu'l-Hasan Habib, *El-Ahkâmu's-Sultâniye*, çev. Ali Şafak (Bedir Yay., 1994).

14 Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 213.

15 Berger, *Kutsal Şemsiye*, 77

16 Gazali El-Gazzalî, *Devlet Başkanlarına (Nasihat-Ül Müluk)*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Sinan Yay., 1969), 47.

dirlik ve düzeni de ancak kendisine itaat edilmesi zorunlu olan bir siyasal önderin varlığı ve iş başında bulunmasına bağlıdır. Gazali'nin ifadesiyle "Din ile sultan ikiz kardeştir. (...) Din asıldır, sultan onun bekçisidir. Esası, temeli bulunmayan bir bina yıkılmaya mahkum olduğu gibi, koruyucusu olmayan bir şey de yok olmaya mahkumdur"[17]

Gazali'nin, bu konuyla ilgili olarak yaptığı temellendirme oldukça ilgi çekicidir. Ona göre rızamız, irademizle ortaya çıkmayan, birtakım zorunlulukların egemen olduğu koşullarda ilahi bile olsa bazı kurallar göz ardı edilebilir. Gazali bu konuyu şöyle bir örnekle açıklar: Bilindiği gibi Kur'an'da bazı hayvanların yenilmesinin yasak olduğu belirtilmiştir. Ancak öte yandan açlıktan ölmek daha kötü olacaktır. O halde açlıktan ölmemek için, bize yasak kılınmış bile olsa, bu hayvanın etini yemek zorunda kalabiliriz.[18] Şimdi, tam da bu noktada, Gazali'nin bir İslam hukukçusu olduğunu hatırlarsak, onun bu pasajdaki sözlerinin, konumuz açısından ne kadar çarpıcı bir örnek teşkil ettiğini kavrayabiliriz. Zira Gazali, bir İslam hukukçusu, bir teolog olarak ilahi kuralların her şeyin üstünde olduğunu savunmakta ve kendi ifadesiyle "yalnızca Allah'ın emrettiği şeylerin iyi ve yalnızca onun yasakladığı şeylerin kötü"[19] olduğunu ileri sürmektedir. Oysa yukarda ki pasajda Gazali, birtakım zorunlulukların egemen olduğu koşullarda ilahi bile olsa bazı kuralların göz ardı edilebileceğini ifade etmektedir. Aslında Gazali'nin bu iki ifadesi arasında ortaya çıkan çelişki, ancak ve ancak siyasal gerçeklik ile dinsel idealin uyuşmadığı bir durum karşısında kalan bir teolog açısından anlaşılabilir olmaktadır. Çünkü Gazali, siyasal gerçekliği, dinsel idealin önüne yerleştirmekte; ideal olmasa bile düzen ve istikrarı sağlayan her türlü siyasal rejimin, toplumsal karışıklık ve çatışmaya tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır. İşte bu nedenle Gazali, mevcut siyasal otoritenin, gerekli niteliklere sahip olmadığını, bu niteliklere sahip olmadığı için de onun hükümlerinin geçersiz olduğunu söyleyenlere şu soruyu sormamız gerektiğini belirtmiştir: "Devletin yaptığı işlerin hepsinin geçersiz ve değersiz olduğunu ileri sürmek ve böylece halkın tamamıyla günah içinde yaşamasına neden olmak mı daha doğrudur yoksa mevcut koşulların, yaşadığımız günlerin zaruretine uygun davranmak mı daha doğrudur?" Yukarda da belirttiğimiz gibi, Gazali bu soruyu, "her hangi bir devlet düzeninin, karışıklık ve çatışmadan daha iyi olacağını, halifenin gerekli niteliklere sahip olmadığı durumda karışıklık çıkmaması için ona müsamaha gösterilmesi gerektiğini"[20] söyleyerek yanıtlamıştır.

O halde şimdiye kadar yapmaya çalıştığımız inceleme sonucunda gördük ki, Orta çağ İslam siyasal teologları için siyaset, yöneten- yönetilen ilişkisinde ortaya çıkan bir yönetim sanatıdır; Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak düşünülen siyasal otorite de, insanların fiillerinin düzenleyicisidir. Nitekim bütün Sünni İslam geleneğinde görüleceği üzere siyasal otoritenin yönetilenlerle ilişkisi bakımından en asli görevi, *iyiliği emretme kötülükten alıkoyma* ilkesi uyarınca insanların davranışlarını düzenlemek, onları iyiliğe sevk etmektir. Onlara göre insanlar, kendi başlarına yasalara uygun davranma, doğru yolu bulma hususunda zayıf yaratılmış varlıklardır. Tam da bu nedenle onlara yol gösterecek, rehberlik edecek, ilahi yasaya göre yaşamalarını sağlayacak otoriteye ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle siyasal otorite, kutsalın gücüyle donanmış olarak insanlara yol gösterir, onların belli bir düzene göre hareket etmelerini sağlar.

---

17 Gazali El-Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971), 104.

18 A. g. e., 112.

19 El-Gazzalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yay., 1975), 40.

20 Gazali El-Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol*, 236-7.

Ancak öte yandan daha önce de vurguladığımız gibi, kutsalın gücü, zora dayalı, kaba güç değildir. Kutsalın gücü, kaos karşısında kozmosun gücüdür, gelip geçicilik karşısında kalıcılığın, ölüm karşısında ölümsüzlüğün gücüdür. O halde kutsalın gölgesi olan siyasal otorite karşısında, insanın sorumluluğu kurtarıcısına itaattir. Sünni İslam siyasal teologları da dinin, müslüman zihinler üzerindeki etkisinden yararlanmışlar, geliştirdikleri siyasal kuramlarla, itaatin dinsel bir erdem olduğu, zalim de olsa devlete itaat edilmesi gerektiği düşüncesini yerleştirmişlerdir. Çünkü, siyasal teologun, insana ve onun eylemlerine bakışı, "mutlak tanrısal iradenin dolayımından geçmektedir[21]" Tam da bu nedenle, siyasal teologun kavrayışında insan, yaşamının hiçbir boyutunda, Tanrı'nın kulu olmaklığından başka bir anlama sahip değildir...kulluk, dinsel bakış açısından insana verilebilecek en yüce değer olarak kabul edilse de, bu yaklaşım siyasal olarak, kendi yaşamının öznesi olmayan, kendi pratik yaşamının düzenlenmesi konusunda hiçbir insiyatife sahip olmayan bir insan tasarımına denk düşmektedir[22].

Böyle bir insan tasarımının, siyasal otoriteler açısından ne kadar çekici olduğu, insanlık tarihi boyunca dinin, siyasal pratiklerin meşrulaştırmasının en etkili araçlarından biri olarak kullanılmasında açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira dinsel söylem, kendisine inanan bireyler arasındaki farklılıkları ortadan kaldırır, böylece aynı dinsel bilinçle donanmış insanlar arasında dinsel bir dayanışma tesis ederek güvenli ve istikrarlı bir toplumsal yaşamın kurulmasını sağlar. O halde dinsel dayanışma, insanlar arasındaki birlik ve beraberlik duygusunun içselleştirilmesini sağlayarak toplumsal düzenin pekiştirilmesine hizmet eder. Başka bir deyişle, dinsel söylem, kendisi aracılığıyla kurulan toplumsal düzenin sürekliliğinin sağlanması için aynı dinsel çatının koruyuculuğu altında bulunan insanlara dayanışma içersinde olmaları gerektiğini vaaz eder. Bu nedenle dinsel olarak yasallaştırılmış bir toplumun üyeleri olan insanlar, her türlü kaos ve çatışmadan korunmak için dinsel söylemin, dinsel bir ödev formunda dillendirdiği, dayanışma içinde olmaları gerektiği düşüncesini içselleştirecekler, böylece anlamlı, kalıcı ve güvenli bir yaşam olanağına kavuşmuş olacaklardır. O halde siyasal söylem, dinsel söylemi, kendi söyleminin konusu haline getirdiğinde, bireyler tarafından içselleştirilen dayanışma kavramı da artık kutsal olana değil, siyasal olana hizmet edecektir. Yani, dinsel olarak yasallaştırılan bir toplumsal düzenin kalıcılığı için dayanışma içinde olan bireyler, artık dinsel bir aksan[23] kullanan siyasal otoritenin tesis ettiği toplumsal düzenin sürekliliği için dayanışma içinde olacaklardır. Kurtoğlu'nun ifade ettiği gibi "iktidarların insanlık tarihi boyunca dinle yakın temasının nedeni, dinin insanları, diğer bütün muhtemel kurumlardan daha kolaylıkla ikna edebilen yapısıdır. Başka deyişle din, rıza ve itaat üretmenin en etkili, en stratejik aracıdır."[24].

21 Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 282.
22 A. g. e.
23 A. g. e., 284.
24 A. g. e., 219.

Kaynaklar

Arslan, Ahmet. "Bir İslam Felsefesi Var Mıdır?" In *İslam Felsefesi Üzerine.* Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Berger, Peter. *Kutsal Şemsiye.* Çeviren Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.

Dabaşi, Hamid. *İslam'da Otorite.* Çeviren Süleyman Gündüz. İstanbul: İnsan Yay., 1998.

El-Gazzalî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn.* Çeviren Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yay., 1975.

El-Gazzalî, Gazali. *Devlet Başkanlarına (Nasihat-Ül Müluk).* Çeviren Osman Şekerci. İstanbul: Sinan Yay., 1969.

———. *İtikad'da Orta Yol.* Çeviren Kemal Işık: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.

Gauchet, Marcel. "Anlam Borcu Ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din Ve Siyaset." In *Devlet Kuramı,* edited by Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2000.

Habib, El-Mâverdî Ebu'l-Hasan. *El-Ahkâmu's-Sultâniye.* Çeviren Ali Şafak: Bedir Yay., 1994.

Kurtoğlu, Zerrin. *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku.* İstanbul: İletişim Yay., 1999.

Dayanışmanın zemini olarak uyuşmazlık

Özgür Soysal

Dayanışma topluluklarında, baskı görenler ve onların tarafında mücadele verenler arasındaki ilişkiye dair iyi bilindik bir tartışma bulunur. Bu tartışmada, günümüzde dayanışma kurmanın önündeki güçlüklere ışık tutabilecek iki kutuptan söz edilebilir: Bir yanda, dayanışma gruplarında çalışanlar arasında, baskı gören/ezilen gruplar için "neyin en iyi olduğunu bilen" onların nasıl mücadele etmesi gerektiğini, hedeflerinin ne olması gerektiğini, kendilerini toplumun çoğunluğuna nasıl kabul ettirebileceklerini bilen (ya da bildiğini iddia eden) insanlar bulunur; öte yanda ise, baskı gören/ezilen grupların içinde, kendileriyle dayanışma içinde bulunanları, onların belli bir baskıdan mağdur olmanın ne olduğunu anlayamayacakları için ("sen biz değilsin, bizim ne çektiğimizi anlayamazsın") bir kenara itmeye çalışanlar bulunur.[1] Burada mesele, baskı görenler ile onlarla dayanışmaya girenler arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği üzerinde düğümleniyor gözükür. Elbette bu sorun, farklı dayanışma grupları arasındaki ilişkilenme biçimlerini içine alacak şekilde genişletilebilir. Bu tartışmanın zeminine yönelik önemli bir eleştiri, -gerek örnek olarak verdiğimiz her iki yaklaşımda, gerekse farklı dayanışma grupları arası ilişkilerde- tarafların toplumsal düzenin dayattığı *biz* ve *onlar* arasındaki ayrımı kabul ederek yola çıkmalarının, ilişki kurma sorununu içinden çıkılmaz bir hale soktuğudur.[2] Bu eleştiri perspektifinden bakılınca mesele, bir politik eylemin

1 Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière*, Edinburgh University Press, 2008, 56.
2 A.g.e., 56.

böylesi anlaşmazlıkların (güvensizliklerin-ilişki yetersizliğinin) temelinde bulunan ayrımları nasıl iptal edebileceği, yani herkesin yerini ve işlevini tayin eden egemen sınıflamalar sisteminin nasıl kesintiye uğratılabileceğine dönüşür. Bir başka deyişle, esas sorun, insanların belli bir baskının, dışlamanın (belli etkilerini azaltmak ya da telafi etmekten ziyade) tam da –bunların kendisi üzerinde meydana geldiği- zemini ortadan kaldırabilecek bir politik özneyi nasıl oluşturdukları ya da oluşturabileceklerini anlamak olacaktır.

İşte, çağdaş Fransız felsefesinin önemli politika düşünürlerinden Jacques Rancière'in politik olanı keşfetmeye yönelik düşüncelerinin temelinde, tam da bu tür bir politik özneleşmenin nasıl mümkün olduğunu, hangi dinamiklere sahip olduğunu anlama çabası bulunur. Dayanışmanın temellerini ve önündeki engelleri anlama açısından onun özgün politika kavrayışının en önemli yönlerinden birisi, "ötekinin mücadelesine dışarıdan bir destek ("benim özgün bir politik ajandam var, yani davalarımız ayrı ancak sana belli ölçüde dıştan yardım edebilirim") ya da onun mücadelesinin kendi davamız içinde eritilmesi ("benim davama/mücadeleme katıl, senin sorunların da zaten otomatik olarak çözülecek") anlamına gelmeyen" bir politik özneleşmenin nasıl mümkün olabileceğine ilişkin ipuçları sunmasıdır. Zira günümüzde dayanışmanın zeminine dair sorunların başında, farklı tikel siyasi mücadeleler arasındaki ilişkilenme biçimlerinin karşılaştığı güçlüklerin geldiği söylenebilir. Bu güçlükler, insanların gitgide daha fazla parçalanan ortak dünyalarının yeniden tesis edilmesi yönündeki her çabayı imkânsız bir hale sokmaktadır. Hiçbir ortak paydada toplanamayan mutlak farklılıkların öne sürülüşünün politik düzlemdeki bir sonucu, modern politika denilince aklımıza gelen, yani evrensel eşitliğe dayalı özgürlük anlayışının ve bu zemin üzerinde formüle edilen kurtuluş teorilerinin gücünü yitirmesi ve bunların yerini "kimlikler mücadelesinin" (etnik, cinsel, kültürel kimlikler) almasıdır.[3] Böylece günümüzde tekil, büyük harfli bir "Kurtuluş"tan ziyade her biri kendi tikelliğini (tikel taleplerini) öne sürerek yola çıkan kurtuluşlardan (çoğul) başlayarak, politikayı toplumsal aktörler çoğulluğu arasında müzakere edilmiş bir mutabakat olarak tanımlama eğilimi yaygınlaşmıştır.[4] Hatta hiçbir tikel siyasi mücadelenin kendi başına toplumun bütünlüğünü temsil etmeye ya da gerçekleştirmeye muktedir olmadığı yönündeki bu tür bir tanımlamaya inanç, çoğulcu bir demokrasinin zorunlu önkoşulu olarak değerlendirilmeye başlamıştır.

Rancière ise bir yandan sömürü ve tahakkümün ancak sömürülenlerin kendi sözleri ve eylemleri üzerinden çözümlenebileceğinden hareket ederek, güya "kendi başına düşünüp eyleyemeyen ötekileri' açıklama ya da yorumlama hakkına sahip olduklarını iddia eden tüm büyük/kapsayıcı politik teorileri ve onların temsilcilik iddialarını reddetmekte; öte yandan farklı söylemleri bir arada tutmaya imkân tanıyan ya da söylemler çeşitliliğini dengelemeye yarayan mekanizmaları kurmayı hedefleyen mutabakatçı demokrasi teorilere de karşı çıkmakta ve onları, -ekonomik zorunluluklar ve hukukun üstünlüğü mengenelerini kullanarak- hakiki politik özneleşme imkânını ortadan kaldırdıkları ve politikanın içini boşalttıkları için

3 Laclau 19. ve 20. yüzyıldaki modern siyasal hareketlere baktığımızda, ortak hedeflerinin –sınıfın, halkların, kadının vb- "kurtuluş" olarak formüle edildiğini, bu hedef doğrultusunda gerçekleştirilen siyasi eyleme özgürlük ve eşitlik talebinin *evrensel* meşruiyet sağladığını görebileceğimize dikkat çeker. Laclau, Ernesto, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, Birikim yay. 2000, 26–27.

4 Butler, Judith, Laclau, Ernesto, ve Zizek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000, 8.

ağır bir şekilde eleştirmektedir.[5] Ona göre mesela neoliberalizm, çokkültürcülük gibi belli politik konsensüs biçimleri perspektifinden politika, farklı sosyal ve ekonomik çıkarların mutabakatçı yönetimine indirgenmiştir. Böylece toplum, adeta uzmanlar, politika yapıcılar ve istatistikçiler aracılığıyla yönetilebilir hale gelmiş gözükür. Rancière çoğul toplumun birbirini dengeleyen kefeleri hayaline (neoliberal hayal) olduğu kadar, hiyerarşik sınıflara, kastlara bölünmüş büyük kolektif gövde hayaline (eski feodal hayat ya da onun yeni çeşitlemeleri, çeşitli cemaatçilikler, milliyetçilikler) karşı çıkar. O, mutlak eşitlikten (yani "herkes düşünür, herkes konuşur, herkes eyler" öncülünden hareketle, basitçe herhangi birisinin bir başkasıyla eşitliğinden) yola çıkarak yürürlülükteki toplumsal paylaşımın/işbölümünün yanlışlığını gözler önüne seren bir politik özneleşme biçimi olarak yorumladığı demokratik bir politika kavrayışını savunmaktadır. Buna göre, gerçek politik bir sekans, toplumsal roller ya da işlevlerin paylaşımının, açıkça tanımlanmış bir yerleri olmayanların (Rancière'in terimleriyle "hiçbir paya sahip olmayanlar", ama payların paylaştırılmasında hiçbir paya sahip olmayanlar da diyebiliriz), bir bütün olarak toplum adına konuşma ya da eylemesine imkân tanıyacak yolda yıkıldığı zaman başlar.[6] Böylece politik eylem, daima, hiçbir paya sahip olmayanların, eşitlik varsayımını doğrulama girişimleri tarafından yol gösterilen ve sonunda düzenin katıksız olumsallığını (paylaşımın hiç de zorunlu olmayan bir yanlış/haksız sayım olduğunu) ve herkesin herkesle eşitliğini gözler önüne seren bir üstlenimdir,[7] Bunun anlamı özgürleşimin ancak mevcut normlar, sınıflar ve yerlerin dağıtımını bozan ve "biz" ya da "müşterek olan" üzerindeki toplumsal mutabakatta bir boşluk yaratan bir "polemik sahnenin" ortaya çıkmasıyla mümkün olduğudur.

Rancière'in buna "polemik sahneler" demesinin sebebi, politik konuşmacıların – payların paylaştırıldığı- müşterek alana zorla girmek durumunda olmalarıdır. Zira mevcut düzenin içinde, adeta tanımları gereği, sesi duyulmayan (ya da söyledikleri makul sayılmayan) konuşmacılar, müşterek alana dâhil olurken, konuşma haklarının varlığını inkâr edenlere karşı durmak ve onlara kendilerini dayatmak zorundadırlar. Rancière, konuşma konusuna dair değil de konuşma durumunun bütününe dair (kimin konuşacağı kimin konuşamayacağı, kimin sözlerinin anlamlı kiminkinin anlamsız olacağı üzerine) olan bu uyuşmazlığı, politik toplulukların kurucu kavramı olarak düşünür.[8] Fakat toplumsal birlik ve dayanışmanın adeta transandantal bir temeli gibi sunulan *uyuşmazlık*, basit bir şekilde çıkarların ya da kanıların karşı karşıya gelmesi değildir. Uyuşmazlığın kuruculuğu, aslında politikanın daha önceden var olmayan diyalog sahnesini yaratma girişimine, yani daha önce hâkim sınıflar tarafından sadece toplumdışı ya da ayaklanan bireylerin gürültüsü olarak kavranan politik öznelerin kendilerini konuşan özneler olarak görünür kılmalarına dikkat etmek suretiyle anlaşılabilir.[9]

---

5 Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık- Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık, 2005, 151.

6 Hallward, Peter, "Jacques Ranciere and the Subversion of Mastery", *Paragraph*, Edinburgh University Press, 34.

7 Jacques, *Uyuşmazlık- Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık, 2005, 53.

8 Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık- Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık, 2005, 12-14. Ona göre "politik argüman, aynı zamanda bu argümanın argüman sayılabileceği bir dünyanın açığa vurulması", daha önce görülmek, duyulmak için sebebi olmayanı gösterdiği ölçüde "birbirlerinden ayrı dünyaları bir araya koyan paradoksal bir dünya inşasıdır" "Aslında bir dünyayı bir başkası içine yerleştirmektir; fabrikanın kamusal olduğu bir dünyayı, onun özel olduğu bir dünya içine, emekçilerin konuştukları hem de ortak olan hakkında konuştukları bir dünyayı, sırf acılarını ifade etmek için haykırdıkları bir dünya karşısına yerleştirir". Ranciere, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, 2007, 152.

9 Deranty, Jean-Philippe, "Ranciere and Contemporary Political Ontology", *Theory & Event*, Sayı:

Bunun anlamı Rancière'e göre politik uyuşmazlığa has olan tartışmanın doğal bir nesnesi ve yeri olmadığı gibi (yani her yerde ve her zaman olabileceği gibi), bu tartışmanın taraflarının da önceden var olmadığı, yani politikanın doğal öznelerinin bulunmadığıdır.[10] Bir başka deyişle, politika önceden tesis edilmiş çıkar grupları arasındaki bir mücadele değildir. Rancière politikanın özneler ya da daha doğrusu özneleşme[11] tarzlarıyla ilgili bir mesele olduğunu reddetmez ve onun politik öznenin daha önceden var olmadığını söylemesi, elbette bir öznellik tarzının özneleri yoktan var ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim işçiler ya da kadınlar denildiği zaman kimin kastedildiğini biliriz. Ama Rancière militan işçilerin işçilikten çıktığına (sınıflarını yitirdiklerine) ya da militan feministlerin kadınlıklarına yabancılaştığına karar veren düzen mantığının (ya da Rancière'in terimiyle *polis*) aslında tamamen haklı olduğunu söyler.[12] Zira ona göre her özneleşme bir kimliksizleşme, bir yerin ya da konumun doğallığından uzaklaşmadır. Bir başka deyişle, her politik özneleşme bu tür bir boşluğun açığa çıkışıdır. Burada önemli olan, bu tür bir verili kimlikten uzaklaşmanın açtığı alanın, tam da hiçbir değer atfedilmeyenlerin sayıldıkları (toplumsal sembolik üretim alanında hesaba katılmayanların oluşturduğu) bir alan olduğundan, "*içinde herhangi bir kimsenin sayılabileceği, yani bir paya sahip olanlar ile hiçbir paya sahip olmayanlar arasında bir bağlantının kurulabileceği bir alan açılmasıdır*".[13] Rancière'e göre burada esas dikkat edilmesi gereken nokta, bir işçi, bir kadın, bir siyah, bir etnik aidiyet olarak bir kimlikten, herkese açık olan "hesaba katılmamış olanların özneleşme alanına" geçmenin kimliksizleştirici uğrağıdır. Bunun bir tezahürü aynı sözcükleri, "kapalı gruplara" ya da "açık öznelere" atıfta bulunacak bir şekilde farklı şeyler anlamına gelecek kılmaktır. Rancière öznelerin politik bir özneleşme tarzı oluşturabilecek şekilde, "doğal statü" ve "politik bir işlev" arasındaki fark üzerinde oynamalarına örnek olarak Mayıs '68'deki "Hepimiz Alman Yahudisiyiz" sloganını verir. Bu slogandaki öznenin ismi yani (Alman Yahudisi) belli bir grubu adlandırmaktan ziyade topluluğu belli dâhil etme ve dışlama standartları açısından çerçeveleyen adlandırma sistemlerini karışıklığa iterek bozmaktadır.[14]

Rancière '68 ile birlikte ilk ortaya çıkan bu tarz geçici özneleşmelerin ("Biz hepimiz onlarız/hiçbir payı olmayanlarız"), kendilerine dair sınırlarına ve yetersizliklerine rağmen bir politik öznenin ne olduğuna dair bir keşfe yol açtıklarını düşünmektedir ve politik özneleşmenin hangi anlamda ötekilikle ilişkilendiğine dair görüşlerinde özellikle bu sloganı kullanır. Rancière'in "Hepimiz Alman Yahudisiyiz" diyen özneleri düşünerek sergilediği ve "biz" ve "onlar" arasındaki ayrımın mantığını aşan alternatif bir politik özneleşmenin nasıl mümkün olduğuna dair ipuçları sunan bu görüşlerini, Hrant Dink'in katledilmesi

6,4, 2003, 9.

10 Ranciere, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, 2007, 152.

11 Özneleşme derken kastettiği: "verili bir deneyim alanı içerisinde önceden kimliklendirilebilir olmayan ve bu yüzden de kimliklendirilmesi o deneyim alanının yeniden şekillendirilmesinin bir parçası olan bir bedenin ve bir söz söyleme (sözceleme) yeterliliğinin bir dizi eylem aracılığıyla üretimidir" Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık- Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık, 2005, 60.

12 Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık- Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık, 2005, 60.

13 Rancière bu tür bir politik özneleşmenin ilk biçimini Antik Yunan demos'unun oluşturduğunu düşündüğü için politikayı –kendi yorumladığı biçiminde- demokrasi ile eş anlamlı kullanır. Bu tür bir politik özneleşme aslında tarihte hep farklı isimler almıştır: proletarya, üçüncü sınıf, kadın, siyah, eşcinsel vb. A.g.e., 60.

14 Blechman, Max Chari, Anita - Hasan Rafeeq, "Interview: Democracy, Dissensus and the Aesthetics of Class Struggle: An Exchange with Jacques Ranciere", *Historical Materialism*, sayı; 13,4 (s. 285–301), 290.

ardından gerçekleştirilen eylemlerdeki "Hepimiz Ermeniyiz" sloganını haykıran ya da bu pankart altında toplanan kalabalıkları göz önünde bulundurarak düşünebiliriz. İki eylemin aşikâr benzerlikleri dolayısıyla bu tür bir aktarım mümkün gözükmektedir.[15] Dönemin Fransa'sında Alman Yahudisi olmanın hakaret anlamına gelmesine benzer şekilde, Ermeni olmak da Türkiye'de küfürle eşdeğer, aşağılayıcı, damgalayıcı bir ad haline gelmiş ya da daha doğrusu getirtilmiştir. Hatta biliyoruz ki, milliyetçi-ırkçı söylemde, bu söylemin diğer önde gelen düşman grubu olan Kürtlere hakaret amacıyla onların aslen Ermeni oldukları bile söylenmektedir; "Ermeni dölü", "maalesef ermeni", "sünnetsiz PKK'lılar" ,"Ermeni piçleri" vb gibi hakaretleri, ne yazık ki resmi ağızlardan bile duymaya alıştık. Rancière'in bir amacının, tam da damgalayıcı bir adlandırmayı tersine çevirmek suretiyle politik bir özneleşmenin bir ilkesi haline getiren dinamiği anlamak olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, onun politik özneleşmenin ötekilikle ilişkilenme biçimine dair çözümlemesi, günümüzdeki politik çatışmaların ya da tikel mücadeleler arasındaki ilişkilenme biçimlerinin karşılaştığı güçlüklere ışık tutabilmesinin yanı sıra "Hepimiz Ermeniyiz" sözünün politik anlamını da açığa vurabilir gözükmektedir.

Nitekim Rancière'in her politik özneleşmenin içerdiğini söylediği üç ayrı anlamdaki öteki söylemini[16] "Hepimiz Ermeniyiz" sloganı altında gerçekleştirilen eylemde açık bir şekilde bulabiliriz. Bunların ilki politik özneleşmenin verili bir kimliği reddetmek ya da belli bir kendilikle ilgili bir özdeşlikten çıkış olmasıdır. Nitekim "Hepimiz Ermeniyiz" pankartı altında olmakla, kim hangi verili bir kimlikle özdeşleşmiş olursa olsun (Türk, Kürt, Müslüman, İşçi, Kadın vb.) bu kimliği askıya aldığını beyan etmiştir. İkinci olarak, politik özneleşme, işlenmiş belli bir haksızlık tarafından tanımlanmış bir topluluk meydana getirir ki Hrant Dink suikastının apaçık haksızlığı normalde sokağa çıkmayacak büyük bir kalabalığı bir araya getirebilmiştir. Dolayısıyla bu eylem, insanların alçakça işlenen bir cinayete karşı bir araya gelişini, yani Rancière'in terimleriyle, bir yanlışlığa/haksızlığa işaret etme birlikteliğini mümkün kılmıştır. Bu insanların bir kısmı, "Hrant'a adalet" talebi etrafında toplanmaya devam etmekte ve Hrant'ın katledilişinin ardından üç sene geçmesine rağmen ne cinayeti azmettirenlere, ne de devlet içinde parmağı olanlara dokunabilen yargılama sürecinin adaletsizliğine karşı mücadele etmektedirler. Burada Rancièreci politika anlayışına işaret eden bir başka nokta, Hrant'a adalet talebinin, salt Hrant'ın davasının adil yargılanmasına yönelik tikel bir taleple sınırlı kalmaması, adaletsizlik/ayrımcılık/ırkçı şiddet üreten bütün düzenin değişmesine yönelik olmasıdır. Bu adalet talebinden beklenen, Rakel Dink'in sözüyle "bir bebekten katil yaratan karanlığa" ışık tutabilmesidir. Bu bakımdan, Hrant eylemlerinin hiç de masum, basitçe duygudaşlık saikıyla gerçekleştirilen eylemler olmadığına dikkat çeken düzenin muktedirleri aslında haklıdır, zira hakiki politik eylem her zaman "fazlasını" talep eder, düzeni bir bütün olarak tehdit eder. Bir cinayeti kınamak üzere bir araya gelmenin kendisi politik değildir ve hatta Rancière'in ifadesiyle, hiçbir şey kendinde politik değildir, ama politika her yerde ve her şey hakkında mevcut düzenin karşısına dikilebilir ve onun içinde polemik bir sahne, uyuşmazlığa özgü bir tartışma alanı yaratabilir. Politik özneleşmenin ötekilik ile ilişkilenme biçimlerinden üçüncüsü ve belki de en önemlisi, politik özneleşmenin,

15 Bu aktarımın ilk ve daha kısa bir biçimi için, Bkz., Soysal, Özgür, "Rancière'in politik olanı yeniden düşünme girişimi: Sınıfsızlaştırma mücadelesi olarak sınıf mücadelesi", *Toplumbilim*, sayı: 116 (83-121), 2009.

16 Ranciere, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev.Aziz Ufuk Kılıç, Metis, 2007, 130-131.

beraberinde daima "imkânsız bir özdeşleşme/kimlikleşme" meydana getirmesidir. "Hepimiz Ermeniyiz" diyenler Ermenilerle özdeşleşmiş ya da Ermeni olduklarını beyan etmişlerdir ama aynı zamanda özdeşleştikleri Ermeniler, toplumun bir grubu olarak, etnik bir halkın adı olarak Ermeniler değildir. Şüphesiz salt beyan etmekle, mesela "Ben Çinliyim" demekle Çinli olmam, ama bunu sanki bir yanlışa işaret ediyormuş gibi sunmanın, kötü niyetli bir milliyetçi kışkırtmadan başka açıklaması yok gözükmektedir. "Hepimiz Ermeniyiz" sözünde dile getirilen "Ermenilik", Rancière'in politik özneleşme perspektifinden, kendi verili kimliklerini paylaştıran düzenin yanlışını/haksızlığını gören ve kendilerini bu haksız, eşitsiz paylaşımın (ayrımcılığı/ırkçı şiddeti üreten sistemin) parçası kılan kimliklerini reddeden öznelerin, içinde kendilerini yeniden tanımlayabilecekleri ve eşitliği onaylayabilecekleri bir boş öznellik konumu olarak "Ermeniliktir". Bu anlamda burada söz konusu olan, insanların, mevcut adlandırmaları karışıklığa itecek şekilde kendilerine ait olmayan bir ismi (Ermenilik) sahiplenerek, -haksız düzeninin kendilerine verdiği- kendi kimlikleriyle aralarına mesafe koymaları (Hepimiz Türk değiliz/Hepimiz onlar gibi değiliz) ve böylelikle paradoksal gözüken bir özneleşme içine girmeleridir. Nitekim Rancière'in temel iddiası da, dayanışmanın uyuşmazlığın toplumdaki egemen sınıflama/paylaşım sisteminde yarattığı çatlak üzerinde kurulduğu ve toplumsal düzenin kendilerini yerleştirdiği kimliklerin dışına çıkan insanların tek bir kolektif özne haline gelebildiğidir.

Böylece "Hepimiz Ermeniyiz" eylemi, Rancièreci anlamda bir politik özneleşme kavrayışı açısından, yani herkesin eşit ve özgür olduğundan hareketle, haksızlığın bir parçası olan kendi gerçek kimliğinden çıkarak davranabilme bakımından önemli bir ana karşılık düşmektedir. Şüphesiz bu perspektiften gerçekleştirilen bir değerlendirme, bu eylemin düşünülebilecek farklı boyutlarını tüketemez. Burada her şeyden önce insanların gitgide tırmanan ırkçı şiddete karşı birlikte yaşadığı ötekileri savunduklarını, Ermeni oldukları için ölüm tehdidi altında yaşatılanlara kalkan olup, hedef olmaya hazır olduklarını ("Hepimiz Ermeniyiz" o zaman yapabiliyorsanız "Hepimizi Öldürün") ilan ettiklerini görürüz. Ayrıca Rancière'in, politikanın doğal, değişmez nesneleri ya da özneleri olmadığı görüşünü akılda tutarak, bu eylemin aktarmaya çalıştığımız politik potansiyelini sürdürüp sürdüremediği, yani bu üstlenilmesi olanaksız kimlikleşmenin politik özneleşme içine ne derece dâhil edilebildiği (ya da düzeninin karşı saldırısına direnip direnemediği) konusunun tartışmalı olduğu eklenebilir. Zira Rancière'e göre, politik özneleşmenin birincil şartı olan "kendi kimliğinden çıkma", yalnızca bir merhamet/duygudaşlık sebebiyle meydana geldiği ya da öyle yorumlanmaya başladığı derecede, politik bir eylemin ilkesi olmaktan çıkar, daha ziyade aydın bir kamunun duyarlılığını gösteren bir dayanışma ifadesi olarak kalır. Bu bakımdan eylemden sonraki tartışmalarda, ılımlılık kisvesi altında bu eylemi salt acıma/empati kurma açısından yorumlamaya ve zararsız olduğunu göstermeye çalışanlar, aslında eylemin politik içeriğinin boşaltılmasına katkıda bulunmaktaydılar. Öte yandan bu sloganın kendisine çektiği tepkinin şiddeti, bastığı hassas noktanın, yani açığa vurduğu yanlışın/haksızlığın, politik bakımdan doğru bir nokta olduğuna işaret ediyor olarak yorumlanabilir. Zira bu eylem görünür olmayanı ya da görünür olması engelleneni görünür kılmayı başarmıştır. Bu toplumda Ermeni olarak görünür olmak zorken, Ermeniliği sahiplenen Türkleri görmek iyice tehlikelidir, rahatsız edicidir ve dolayısıyla düzenin tüm savunucularının şiddetli tepkilerine ve kışkırtmalarına maruz kalmıştır. "Hepimiz Ermeniyiz"e karşılık milliyetçi-

muhafazakâr çevrelerin "Hepimiz Mehmetiz ya da Türküz ya da Müslümanız" sloganları bunun en iyi örneğidir. Lakin burada Rancièreci anlamda hiçbir politik içerik ya da özneleşmenin varlığından söz edilemez olduğunu görürüz. Zira "Ben ben'im" ya da "biz biziz" demek, mevcut hiyerarşik düzenin sınıflamasını ve bu sınıflamanın kendine verdiği kimliği hiçbir argüman olmadan onaylamaktan, yürürlülükteki eşitsizliğin-haksızlığın-yanlışlığın sürdürülüşünü bir kez daha teyit etmekten başka hiç bir şeye işaret etmez. Bu doğrultudaki eylemler, kendi verili kimliklerini yüksek sesle tekrarlamak suretiyle olumlayan öznelerin, mevcut düzeninin sınırlarını çizen ve biçimi zaten hazır halde bulunan (milli bayramlar vasıtasıyla her yurttaşın çocukluktan itibaren temrin ettiği) bayrak, marş gibi belli ritüellerin kamusal alanda sergilenmesi aracılığıyla ortaya koyulduğu için herhangi politik bir özneleşmeye imkân tanımazlar. Burada söz konusu olan, mevcut düzeninin tayin ettiği sınıflamalara ilişkin hiçbir tasarrufta bulunmaksızın, kutsallaştırılmış/değişmez kılınmış bir biz'i kitlesel şekilde yinelemektir.

Elbette bu eylemlerin, tartıştığımız anlamda politik bir içeriğe sahip olup olmadığı meselesi dışında bu iki kutbun arasında bulunan pek çok insanın bulunduğu söylenebilir. Mesela sıklıkla dile getirilen bir görüşe göre, tam anlamıyla ırkçı, faşist olanları bir kenara koyarsak, büyük bir çoğunluk muhtemelen kimlik temelli cinayetleri onaylamamakta ama kendi kimliklerinde kalmak suretiyle bunu kınamak istemektedirler. Lakin "Türküm ama cinayetleri onaylamıyorum" demenin, kolaylıkla aşırıya kayabilen ve faşist ve anti-demokratik eğilimlerin kendisinden beslendiği bir milliyetçilik ile aynı "biz-onlar ayrımı" mantığına yaslandığını göz ardı etmek mümkün gözükmemektedir. Elbette bu tür bir tutumu benimseyenler de, dışlanmışların/ezilenlerin şartlarını düzeltecek uygulamalar lehinde olabilirler. Ama Rancière'in politika kavrayışından hareketle dikkat edilmesi gereken nokta, burada eşitliğin bir varsayım değil, geleceğe koyulmuş bir hedef olması ve eşitliğin nasıl dağıtılacağını (payların nasıl paylaştırılacağını) yine mevcut muktedirlerin karar verebileceğini varsayılmasıdır. Bunun anlamı eşitliğin eşit olmayanlara belli şartlar karşılığında, gerektiği kadar, gerektiği yerlerde verileceğidir. Dolayısıyla eşitliği dağıtma, dışlananlar mevcut biz'in, bir'in sınırları içine alınıp alınmayacağına karar verme yetkisini elinde bulunduranlar eşitliği iptal etmeye de muktedir olacaklardır. Eşitlik ihsan edilenler, hata yaparlarsa, verileni hak edecek şekilde davranmazlarsa, mesela düzenin "kırmızı çizgilerini" ihlal ederlerse bu eşitliği kaybedebilirler, yani böylesi bir paylaşım mantığında "özde vatandaştan" "sözde vatandaşa" düşmek her an olasıdır. Bu hiyerarşik mantığa karşı, eşitliği dağıtma/dengeleme temelli, ama bir yandan da eşitliği politikanın kaçınılmaz bir olgusu olarak kabullenen daha ılımlı bir yönetim anlayışının (mesela günümüz liberal demokrasi modeline göre şekillenen) gelişmekte olduğu söylenebilir. Lakin Rancière'e göre -"demokrasi temsili" olarak adlandırdığı- bu anlayışın hedefi tam da eşitliğin dışavurumlarını gidermek suretiyle politikanın mevcut düzenin içine yerleştirilmesidir. Son tahlilde "politikanın politikasızlaştırılması"[17] anlamına gelen bu mantığa göre, insanların yönetenlerle eşit olduklarını kendilerinin dışavurmaları yerine yönetenler onların yerine hareket etmeli ve onların isteklerini dışavurmalı ya da an azından böyle gösterebilmeyi bilmelidirler. Burada

17 Rancière bu anlayışa *para-politika* adını verir. Pek çok versiyonları olsa da temel olarak *para-politika*, "*politikanın politikasızlaştırılması, politik mücadelenin, yürütme gücünü geçici olarak ele geçirmeyi amaçlayan bildik partiler/failler arasındaki temsili uzamda düzenlenen bir yarışmaya dönüştürülmesi olarak*" gözükür. Žižek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Epos, 229.

söz konusu olan eşitlik, halkın kendisi tarafından yaratılmış bir eşitlik değil, onlara, politik eylemin ortaya çıkma ihtimalleri hesaplanarak uygun miktar ve zamanlarda dağıtılmış olan bir eşitliktir.[18] Oysa Rancière burada ve şimdi işler kılınan bir eşitlikten ve bir hedeften ziyade bir süreç, geleceğe koyulmuş olan bir idealden ziyade "şimdi" içindeki bir kesinti olarak anlaşılan bir özgürleşimden söz etmektedir. Dahası ona göre hakiki bir politik eylemin *başlangıç noktasını* oluşturan eşitlikte söz konusu olan, sınıflamayı ya da paylaştırmayı birleştirme (vurgulu) adına gidermek değil, tersine 'bir'in yanlışını/haksızlığını (keyfiliğini) açığa vurmak suretiyle çoklaştırmak, düzenlerin varsayılan doğallığını çözmek ve onu çekişmeli bölünme figürleri olarak değiştirmektir.[19] Mevcut sınıflamaları karışıklığa iten bu uyuşmazlık alanı, müşterek olanda hiçbir paya sahip olmayanlar ile bir paya sahip olanlar arasında bir bağlantının kurulabileceği bir politik öznellik konumunun açılması ve tam da kendisi üzerinde dayanışmanın, yeni bir "biz" ve yeni bir müşterek yaşam dünyasının inşa edilebileceği zemindir.

Kaynaklar

Blechman, Max - Chari, Anita - Hasan Rafeeq, "Interview: Democracy, Dissensus and the Aesthetics of Class Struggle: An Exchange with Jacques Ranciere", *Historical Materialism*, Sayı: 13,4 (s. 285–301), 2003

Butler, Judith, Laclau, Ernesto, ve Zizek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000

Deranty, Jean-Philippe, "Ranciere and Contemporary Political Ontology", *Theory & Event*, Sayı: 6,4, 2003

Hallward, Peter, "Jacques Ranciere and the Subversion of Mastery", *Paragraph*, Edinburgh University Press, 2005

Laclau, Ernesto, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, Birikim yay. 2000

May, Todd, *The Political Thought of Jacques Ranciere: Creating Equality*, Edinburgh University Press, 2008

Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık- Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık, 2005

Ranciere, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, 2007

Žižek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, Epos, 2005

18 May, Todd, *The Political Thought of Jacques Ranciere: Creating Equality*, Edinburgh University Press, 2008, 45.

19 Ranciere, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, 2007, 46.

Dayanışma: şeffaf öznellikten kurtulma

Utku Özmakas

GİRİŞ

Yoksulluk dünyadaki en önemli sorunların başında gelmektedir. İnsanlığa musallat olan bu sorun, serbest piyasa ekonomisinin ulus-devlet çizgilerini aşarak ulus-aşırı akış ve bağlantılara hâkim olmasıyla başka bir boyuta taşınmıştır. Küreselleşmenin olumlu boyutları teknoloji, ulaşılabilirlik, serbest dolaşım gibi parası olanın hâkim ve "özgür" olduğu alanlarda vurgulanırken, madalyonun öteki yüzünde "yoksulluğun küreselleşmesi"nden dem vurulmadığı da gözden kaçmıyor. Günümüz dünyasında yüzde seksenlik bir kesimin yoksulluk sınırında olduğu düşünülmektedir.[1] Dahası yoksulluğun toplumsal alandaki temsili birtakım klişe imge, görüntü ve ifadelere sıkıştırılarak, bu toplumsal yaranın boyutu küçültülmeye çalışılmakta, "yoksul"un gerçek durumuna ilişkin belirleme yapmanın olanakları daha da azaltılmaktadır.[2] Yoksulluk alanında yapılan çalışmalarda istatistiklerin

---

1 Arjun Appadurai, "Broken Promises", *Foreign Policy*, sayı: 132, (2002), 43.

2 Yoksulluk alanında sosyal bilimler çerçevesinde yapılan çalışmalar son yıllarda artmış olmasına karşın çalışmalardaki temel sorunlardan birisi yoksulluğun "sayı"ya indirgenmesidir. Verilerin çarpıcılığının parlaklığından yararlanmak amacındaki araştırmacılar, tam da verilerin çarpıcılığı tarafından konunun merkezinden uzaklaşma riskiyle karşıya karşıya kalmaktadır. Yoksulluğu yalnızca ekonomik boyutuyla ele almayan ve genel bir çerçeve sunmak amacındaki Ruby Payne bile çalışmasının hemen başında istatistiklere yer verir. Bkz. Ruby Payne, *A Framework for Understanding Poverty*, (Highland: Aha Process Inc. Publishing, 2005), 4-6.

önem kazanması, konunun dünya çapındaki önemine vurgu yapmanın taktik bir aracı olarak görülmesinin bir sonucudur. Ne var ki bu aracın konunun birçok temel noktasını gözden kaçırdığını dile getirmemiz gerekmektedir. İstatistiki verilere yapılan vurgu, bir özne olarak yoksulun öznellik alanını tamamen homojenleştirerek devre dışı bırakmaktadır.

Bu homojenleştirmeyi devre dışı bırakarak durumun neliğini ve canavarın gözlerinin içine bakarak ona karşı ne yapabileceğimizi anlamamız gerekmektedir. Ne var ki yoksulluğa karşı yürütülen kurumsal çabalar birçok açıdan yetersiz kalmakta ve öznenin öznellik halinin tahrip edilmesine karşı üç maymunu oynayarak durumu yalnızca ekonomik bir sorun olarak göstermektedir Bu nedenle çalışmamızda öncelikle devletler ya da sivil toplum örgütleri tarafından yürütülen ekonomik, küresel ve siyasi açıdan yoksulluğu azaltma projeleri kısaca ele alınıp yoksula ve yoksulluğa bakışları incelenecektir. Bu projeler özellikle çalışmanın merkezine fazlaca yaklaştırılmamıştır; çünkü bu türden çabaların amaçları kendi içerisinde çeşitlilik gösterebilir ve birincil amacı yoksulluğu azaltmak olmayabilir. Oysaki yoksul öznelerin ya da başka bir deyişle madunların[3] kendi aralarındaki dayanışma ağlarının yapısını anlamak çok daha elzem görünmektedir. Ayrıca kurumların ya da burada kullanacağımız adıyla "dışsal failler"in yoksulluğu kavrama biçimlerindeki sorunlara kısaca değinilecektir.

Kurumsal olmayan çabaların niteliğini ve içeriğini anlamak ise ikili bir hareketi içerdiği için daha önemli görünmektedir. Bu hareketin ilk yönü yoksul kişinin kendine yönelik tasavvurunu anlamak açısından önemliyken, ikincisi de bizatihi yoksulun bu duruma nasıl karşı koyduğunu göstermesi bakımından önem taşır. Bu nedenle bu çalışmada öncelikle yoksulluk anlatılarından yararlanılarak "yoksul"un bir özne olarak durumuna bakılacak, kendisiyle kurduğu ilişkinin ipuçları "yoksulluğa dayanma/direnme" çerçevesinde aranacaktır. Ardından da bu dayanma/direnme metotları bakımından önemi olan *kamusal senaryo* ve ona karşı geliştirilen *gizli senaryo* kavramı gözden geçirilerek iki kavram arasındaki ilişkinin yapısı faş edilmeye çalışılacaktır.

Bütün bu hazırlık çalışmaları ise aslında dayanışma kavramının yaşam alanı yoksulluk tarafından tahakküm altına alınmış olan madunun durumdan kaçınma, sakınma, en az hasarla çıkma çabasının bir sonucu olduğunu göstermek için yapılmıştır. Dayanışma pratiklerinin çeşitli biçimleri, öznenin öznellik hissini diri tutmanın önemli bir yolu olarak belirmektedir.[4]

---

3 Bu çalışma boyunca madun ifadesi sınıf-altı bir kitleye gönderme yapmakla kalmayacak; aynı zamanda yoksulun ikamesi olarak kullanılacaktır. Madun [*subaltern*] kavramının İngilizce Webster sözlüğündeki tanımları şöyledir: "Yüzbaşı rütbesinin altında görevli subay / ast konumunda bulunan kişi / ilgili bir evrensele bağlı parça." (Aktaran Sim 2001: 366) Dilimizde "alttakalmış" (A. Güçlü), "alttabaka" (E. Gen) ve "tabi" (C. Yıldız) gibi çeviri önerileri var. Ne var ki bu sözcükler tarihsel bakımdan başka içeriklerle doldurulduğu ve bu kavramı tam anlamıyla karşılayamadığını düşündüğüm için "madun" önerisini kullanacağım. Ne var ki Arapçadan gelen madun sözcüğü de etimolojik açıdan tam anlamıyla başarılı bir öneri değil; çünkü İngilizcedeki "subaltern" sözcüğü Latince "subalternus"tan geliyor. Bu durumda sözcüğün önyakasındaki "sub" yani "alt" kısmını karşılıyor. Oysaki "alternus" yani "öteki" kısmını ise dışlıyor.

4 Burada üç itirazı baştan bertaraf etmek çalışmamızın boynunun borcudur. İlk olarak bir özne olarak yoksulun durumuna ve kurumsal çabalardan ziyade yoksullar arası dayanışma biçimlerine eğiliyor olmamız, yoksulluğun toplumsal bir sorun olduğu gerçeğini kaçırmamıza neden olmaz, tam tersine "piramidin en dibindekiler" arasına eğilerek toplumsal yükün ağırlığını vurgulamaya çalışıyoruz. İkincisi ise dayanışmanın böylesi bir durumda gettolaşmaya neden olabileceğidir. Söz konusu gettolaşma içerisinde pek çok başka dinamiği içerdiği için çalışmamızın sınırları içerisinde ele alınmayacaktır. Üçüncüsü ise dayanışma kavramına baştan bir olumlu değer atfedilmesine ilişkindir. Dayanışma kavramı kendinde olumlu bir nitelik taşımaz; ancak buradaki dayanışma yoksulluğa karşı geliştirildiği için olumlu bir değer olarak kabul edilmiştir.

DIŞSAL FAİLLER VE DIŞARIDAN MÜDAHALE

Dünyanın pek çok yerinde yoksulluğun azaltılması yönünde pek çok çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmalar kimi zaman devletler, kimi zaman devletlere bağlı olan üst kurumlar, kimi zamansa sivil toplum örgütleri tarafından yürütülmektedir. Kurumların yapısına bağlı olarak hareket etme tarzları, geliştirdikleri stratejiler ve çözüm önerileri de değişmektedir. Anuradha Joshi ve Mick Moore bu tür kurumları "dışsal failler" olarak adlandırır.[5] Devletler ya da sivil toplum örgütleri, dışsal failler olarak –çoğunlukla ekonomik olan– çeşitli stratejiler geliştirerek yoksulluğun azaltılması için çalışmaktadırlar. Ne var ki sorunun yalnızca ekonomik bir boyutunun olmadığını görmemek olanaksızdır. Yoksulluk sağlık, güvenlik, eğitim gibi boyutları da olan bir "topyekûn öznellik kaybı"dır.[6]

Devletlere bağlı olmayan kurumların ya da başka bir ifadeyle sivil toplum örgütlerinin çalışmaları genellikle kendi içinde türlü amaçlara hizmet edebilirken devletlere bağlı kimi kurumların çalışmaları serbest piyasa ekonomisinin kendi açtığı gedikleri kapatması amacıyla yürütülmektedir. Örneğin Dünya Bankası bir yandan küresel ekonominin düzenleyiciliği rolünü üstlenirken öte yandan da belirli aralıklarla yoksulluk üzerine raporlar[7] hazırlayarak kapitalizmin bir sonucu olan toplumsal tahribatı azaltmaya çalışacak stratejiler geliştirmektedir. Bu stratejiler fırsat, güvenlik ve yetki gibi payandalarda mikro-ekonomiden demokratikleşmeye, ekonomik düzenlemeden toprak reformuna kadar çeşitlenmektedir. Ne var ki bu stratejiler, söz konusu payandaların ülke veyahut bölge özelindeki geçmişleri ve nitelikleri detaylı olarak bilinmediği için birçok bakımdan *soyut* kalmaktadır. Yoksulluğun azaltılması için tepeden yönetilen bir projeye yakından bakarak "dışarıdan müdahale"lerin nasıl sorunlar içerdiğine kısaca değinebiliriz.

Dag Ehrenpreis, İsveç özelinde yaptığı yoksulluğun kurumsal olarak azaltılması konusundaki çalışmasında "ülke analizi"ne büyük önem verir. Ona göre yoksullukla baş etmek için her ülkenin kendi özelinde ülke analizi yapması ve böylelikle "ülke stratejisi"ni belirlemesi gerekir.[8] Bu stratejinin belirlenmesi için –Ehrenpreis'ten özetlersek– dokuz konu başlığı ele alınmalıdır: 1) Ülkenin tarihi, 2) Hükümet politikaları 3) Yoksulluk (Toplumsal ve ekonomik meselelerin analizi; örneğin gelir eşitsizliği, bölgesel farklılıklar, etnik ve sosyo-kültürel durumlar: a) kimin yoksul olduğuna ilişkin istatistikler b) yoksulların kendi yoksunluklarına bakışları c) yoksulların yaşadığı yerler d) yoksulluğu azaltan aktörler ve bu aktörlerin kapasiteleri e) yoksulluğun nedenlerinin analizi) 4) Ekonomik gelişme 5) Demokrasi ve İnsan Hakları 6) Toplumsal cinsiyet eşitliği 7) Çevre ve sürdürülebilir gelişme 8) Kamu yönetimi 9) Gelişme işbirliği.[9] Bu dokuz başlığa baktığımızda "dışarıdan müdahale"nin durumun ağırlığını kavramaktan pek çok açıdan uzak olduğunu görmek zor olmasa gerek. Özellikle yoksulluğun değerlendirilmesinin yoksulun "uzlaşılmış" tanımına ve istatistiğe

---

5 Anuradha Joshi ve Mick Moore, "Mobilising the Poor Effectively: Rights and Institutions", *The New Poverty Strategies* içinde, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 205.

6 Tanıl Bora, "Sadaka, Sosyal Yardım, Dayanışma, Örgütlenme: 'Yoksullukla Mücadele' Stratejileri Üzerine", *Birikim*, sayı: 241, (İstanbul: Birikim Yayınları, 2010), 23.

7 Bu raporların son on yılda temalarındaki ve önerilen çözümlerdeki değişimler için bkz. Paul Mosley ve Anne Booth, "Introduction and Context", *The New Poverty Strategies* içinde, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 3-8.

8 Dag Ehrenpreis, "Poverty Reduction in Swedish Development Cooperation: Policies and Practice", *The New Poverty Strategies* içinde, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 52.

9 a.g.e., 53-54.

indirgenmesi, dışarıdan müdahalelerin önemli ancak sorunun özne boyutunu anlamaktan uzak olduğunu gösteriyor. Neredeyse her alanı kapsayacak soyutluktaki ve genişlikteki bu başlıklar, meselenin özüne inmek söz konusu olunca yoksulluğu uzaktan izlemektedir. Ayrıca ülke stratejisinin belirlenmesinde kullanılacak kavramsal edevatın kimin (devletin ya da sivil toplum örgütlerinin) çantasından alınacağı önemli bir sorun olarak belirmektedir. Bu nedenlerle yoksulluk ile yoksul arasındaki ilişkinin "içeriden" tanımlanması daha önemli görünüyor.

Fikret Şenses'e bakılırsa "(...) yoksulluğun ölçüm yöntemlerine büyük ağırlık verilerek, kesinlik kazandırılamayacağı baştan belli bir konuda zamanın ve emeğin gereksiz yere burada yoğunlaştığını, bunun birçok durumda yoksulluğa yol açan temel ilişkilerin bir yana bırakılarak hiç sorgulanmaması anlamına geldiğini ve nicelleştirilmeye çok elverişli olmayan kavramları nicelleştirme çabasının öğrenme sürecini her zaman olumlu yönde etkilemediğini" görebiliriz.[10] Dışsal faillerin yoksulluğu toplumsal bir sorun olarak kabul etmek konusundaki gönülsüz tavrı, gerçekliğin yakıcılığının istatistiklere havale edilmesi yönündeki hareket tarzıyla kamufle edilmektedir. Böylelikle yoksulluk, hâkim söylemin kurgulamak istediği yönde ilerler ve üretilen söylem siyasetin sonsuza dek akan bir malzeme çeşmesine dönüştürülür. Vaat ekonomisi ile biat ekonomisi arasında doğallaştırılan bu toplumsal sorun, sabır siyasetini[11] ve dayanışmayı zayıflatır.

Kısacası dışsal faillerin yaptığı, iç kanama geçiren hastanın kaşına gözüne pansuman yapmaya benziyor. Tüm önemlerine ve sahip oldukları güce karşın durumun ağırlığını ile ciddiyetini anlamaktan uzak, yetersiz, toplumsal peyzajı kurtarma çabasını içeren estetik bir müdahaleden fazlası olmanın ötesine nadiren geçilebiliyorlar.

Şeffaf Öznellik

Kapitalizmin sorgusuz sualsiz hâkimiyetini ilan ettiği, küresel sermayenin kendini sürdürme şartlarını dünyaya dayattığı bir tarihsel andayız. Üstelik bir uğraktan ziyade bir süreçten söz ediyoruz. Dünyanın göğsünde açılan yara, "yer yarılıp da içine girsek" diyeceğimiz bir ekonomik düzeninin sürüp gitmesinin yanı sıra kültürel hegemonyanın ufuklarımızı sınırlandırması ve sınıf, yoksulluk, dayanışma gibi pek çok kavramı anlam dünyamızdan çıkarma çabasıyla daha da derinleşiyor. Böylelikle de yoksulluk toplumsal bir gerçeklik olmaktan çıkıp "birilerinin" yaşadığı soyut bir düşünce, bir hülya haline geldi. Bu durum, yoksulluğun toplumsal tahayyülünün tektipleştirilmesiyle başlayıp madunun kendi kendini uyguladığı *sembolik bir şiddet*e dönüşmesiyle ortaya çıkıyor.

En basitinden anaakım medyadaki yoksulluk temsillerine baktığımızda ortada ciddi bir sorunun olduğu görülmektedir. Anaakım medya, yoksulluğu tahayyül ederken (ya da daha doğru ifadeyle edemezken) birtakım klişelerin, basmakalıp fikirlerin evreninden konuşup *öğrenilmiş çaresizliği* pekiştiriyor. Bu öğrenilmiş çaresizlik, özellikle anaakım medyanın madunlarla ilgili yaptığı haberlerin sayıca az olmasına, nitelikçe de benzer olmasına neden

10 Fikret Şenses, *Küreselleşmenin Öteki Yüzü: Yoksulluk*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 15.

11 Appadurai'ın yoksulluk konusunda uzun dönemli bir strateji olarak önerdiği "sabır siyaseti" kavramı kanımca pasif kalmasına karşın ele alınması gereken bir tartışmayı içeriyor. Bkz. Arjun Appadurai, "Deep democracy: urban governmentality and the horizon of politics", *Environment and Urbanization*, cilt: 13, sayı: 2, (2001), 28-30.

oluyor. Bu bakış, "yoksulluk"u –ve yoksulları– genellikle seçim rantı olarak verilen izinlerle devlet arazisine gecekondu yapan ve sonra da çatısına çıkıp tuğla atan, gecekondusu yıkılmasın diye çocuğunun boğazına bıçak dayayan bir tabloya hapsediyor. Ortaya çıkan haberin "tekrarın tekrarı" olması ise "izleyici"nin algısının alışkanlığı nedeniyle zaplanacak bir klişe haline gelmesi sonucunu doğuruyor. Bu sonuç, şüphesiz ki anaakım medya gibi siyasi ve kültürel hegemonyanın dümen suyuna gitmeye dünden razı olan basın/yayın organları için pek de sıradışı bir durum değildir. Anaakım medyanın, toplumsal bellekte oluşturmaya çalıştığı madun kavrayışına/anısına *kısa devre yaptırmak* için madunun tekil olarak kendisiyle kurduğu ilişkiye yakından bakmak oldukça yararlı olacaktır.

Onu ben şöyle yapıyorum... Çok şükürler olsun, biraz bilinçli olduğum için... İki tane İsmet oluyorum ben o anda. Evet. Biri ruhen, birisi gerçek İsmet. Gerçek İsmet, ruhen İsmet'e soru soruyor. O anda düşünüyorum. Cevap ver, diyorum, nasıl yapmak istiyorsun? 'Ne etmek istiyorsun? Dışarı çıkıp sen kimseye bir dert yanamazsın ki? Hangi birine dert yanacaksın? Zaten o senden perişan. Seni dinleyecek hali yok ki'. Onun için kendi kendime soru soruyorum, acizane olarak, kendi kendime cevaplıyorum.[12]

İsmet'in kendisini betimlerken kullandığı "bilinçli" ifadesi, kendi psikoloğu olmasına gönderme yapmasına karşın kanımca burada daha önemli olan İsmet'in sözlerinde somutlaşan *kültürel şizofreninin içselleştirilmesi*dir. İsmet'in kendisiyle kurduğu ilişki, söz konusu şizofreninin tümüyle olumsuz bir hal almasına engel olmakla kalmayıp üstüne üstlük bir direnme stratejisi olarak ortaya çıkıyor. "Zaten o senden perişan." tümcesi madunun kendisi ile kurduğu ilişkinin önemli bir boyutuna vurgu yapıyor. İçselleştirilen ve bir direniş olarak ortaya çıkan "ikiye bölünme", kişinin kendi dışına ulaşma çabasını gösterdiği kadar, aynı zamanda iç durumun savunması olarak da görülebilir.

Mesela, Deniz Feneri'nden o arkadaşları filan geldi. Yenge, yazılalım falan, dediler. Yok dedim, istemiyorum, dedim. Kimse durumumu bilmesin, kimse halimi görmesin.[13] (...) Ben hiç kimseden yardım istemiyorum. Hiç kimse durumumu bilmesin. Benim olduğumu bile hissettirmiyorum kimseye yani. [14]

Son tümcedeki vurguya dikkat edildiğinde, madun durumunun bilinmesini, gururunun incinmesini istememesi görünürlüğün azalmasıyla sonuçlanmaktadır. Madun, şeffaflaşarak kendisiyle ilgili tahayyülün belirli bir kalıba oturtulmasını engellemek istemektedir. Benzer bir ifadeye daha bakabiliriz. "Zaten bize onlar ters ters bakıyolardı. Herhalde bizi görmek istemiyolardı."[15] Mecit'in ifadesinde ortaya çıkan "görmeme" vurgusu, yoksulun kendisi ile kurulan ilişkiye dair düşüncesini, refleksif bir bakışla oldukça iyi bir biçimde özetliyor. Yoksulun, kendi ötekisi olarak tahayyül ettiği ve genellikle moral değerlerden yoksun olarak betimlemeyi tercih ettiği "zenginlerin" kendisine bakışını gözünde canlandırma biçimi oldukça önemli ipuçları sunuyor. [16] Zaman zaman birisiyle konuşmak, kendine itiraf etmenin en iyi yolu olabilir. Mecit'in bu kısa ama etkili betimlemesi, bir yarı görme, bilinçli olarak görmeme halini gösteriyor. Ancak unutmayalım ki bu betimleme, aslında Mecit'in kendine ilişkin bir gözlemini de ifade ediyor, bir bakış biçimi sunuyor.

---

12 Necmi Erdoğan (Ed.) *Yoksulluk Halleri, Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 539.
13 a.g.e., 415.
14 a.g.e., 416.
15 a.g.e., 441.
16 "Görmeme" ve "moral silah" konuları hakkında bkz. a.g.e., 48-55 ve 75.

Bu bakış da kendisine bakanın gözünden kendisine bakmayı gösteriyormuş gibi görünse de aslında Mecit'in kendi ötekisini kurma biçimini ifade ediyor. Mecit böylelikle kendisini başkasının gözlerinde şeffaflaşmış olarak görmektedir.

Ustam, Dilek demişti, böyle çok dolu olduğun zaman, çok sıkıntılı olduğun zaman, bi odaya gir, kapat kapıyı, kendi kendine konuş, konuş, konu, içini dök, dedi. O duvar... Sen sonuçta, sen o kapıdan çıktığın zaman, o kapıyı örttüğün zaman, o anlattıkların orada durur. (...) Sanki o oda benim sırdaşım. Böyle anlatırım, anlatırım, anlatırım... O sanki böyle dillenir, benim dertlerimi anlıyormuş gibi. O derece... İnsanoğluna fazla şeyimi anlatmam. Çünkü ister istemez arkandan böyle küçümser bakar.[17]

Bir kafede kendisiyle görüşülen Dilek'in anlatısında ise "konuşma"ya olan hasreti dikkat çekmektedir. Dilek küçümsenme riskini kapı dışında bırakmak amacıyla dertlerini kendi kendisiyle paylaşmakta, muhatabını "duvar" olarak belirlemektedir. Dışarıya açılmayan, içe dökülen bu konuşma, doğal olarak madunun kendisini toplumsal alanda temsil etme hissini baltalamaktadır. Sorunlarını bir arkadaşına, tanıdığına veyahut kardeşlerine anlatmak yerine içe dönmek, sözünü ettiğimiz üzere öznelliğin bir hasar almasına neden olmaktadır.

Yoksulun ister anaakım medyadaki temsillerinde olsun ister kendilerini ötekinin gözünde gördükleri temsillerde olsun adı üstünde "yokluk"un öne çıktığı görülmektedir. Bu temsillerin birçok yan öğeyle desteklendiği ve böylelikle durum ile öznenin gerçekliğine bir darbe vurulduğu görülmektedir. Necmi Erdoğan'ın da dikkatimizi çektiği üzere[18] madunlara ilişkin televizyon programlarında kullanılan kimi teknikler (ağır çekim, müzik seçimleri vb.) dahi şeffaf öznellik halinin ortaya çıkmasına destek olmaktadır. Bir dış temsil olarak anaakım medyanın yoksulluk söylemi, ister televizyonda ister gazetede olsun madunu bir "misafir" haline getirmekte, böylelikle de istediği anda madunu temsil etmeyerek kafasını başka yana çevirmekte ve kendi gerçekliğine geri yollamaktadır. Kısacası madunu kriminalize etmenin tam tersi yönde çalıştığını iddia eden anaakım medya temsilleri dahi, madunluk halinin medyatize edilmesinde başka türden bir kriminalizasyona başvurmaktadır. Burada "toplumsal bir suç"un varlığı dışlaştırılmakta, alımlayıcının kendi haline şükretmesi sağlanarak kendisini konudan dışlaştırması sağlanmaktadır. Kristalize edilen yoksulluk, alımlayıcının yoksulluk karşısındaki öğrenilmiş çaresizliğini pekiştirmektedir. Bu temsillerin aksine madunların büyük çoğunluğunun televizyon ekranına çıkmak istemediği, durumunu saklamak istediği görülmektedir. Kendilerini ötekinin gözünde gördüğü temsillerde ise görünmeme vurgusunun yanı sıra küçümsenme/aşağılanma/anlaşılmama gibi duyguların bir adım öne çıktığını görüyoruz. Bu durum, öznenin duygu ekonomisini daraltırken aynı zamanda kendisini verili gerçekliğin tanımladığı biçimde görmesine de yol açmaktadır. Bu konuya daha sonra değineceğimiz için şimdilik bir kenarda bırakabiliriz.

Burada şeffaf öznellik olarak kavramsallaştırdığımız durum, başından bu yana vurgulamak istediğimiz üzere madunun kendisine ilişkin tahayyülünü tanımlamak üzere geliştirilmiştir. Öyleyse *şeffaf öznellik* madunun öznelliğinin hasar aldığı; toplumsal peyzajda –gerekmedikçe– yer kaplamadığı; bakış-iletişim-temsil üçlüsünün her zincirinin oldukça zayıf olduğu bir durumu ifade etmektedir. Tüm bu yoksulluk anlatılarında gördüğümüz üzere madunlar kendilerini ister başkalarının gözünde ister kendi gözünde canlandırsın kendilerine yönelik bir şeffaflık vurgusu öne çıkmaktadır. Böylelikle madun kendisini

17 a.g.e., 604.
18 a.g.e., 307-312.

toplumsal ontolojiden silerek hiçleştirmektedir; ancak emeğinin öteki tarafından kullanıldığı alanlarda şeffaflıktan kurtulduğunu, bunun da her zaman olanaklı olmadığını düşünmektedir. Yoksulluk, bu haliyle yeni bir ontolojik hal almakta; madun toplumsal ontolojide şeffaf bir öznellik alanına hapsolmaktadır.

Sınırları unutmak: KAMUSAL SENARYO VE GİZLİ SENARYO

James Scott, madun ile hâkim olan arasındaki ilişkinin iki boyutuna dikkat çeker. Daha doğrusu aynı ilişkinin iki farklı perde arkası olduğunu ifade eder. Buradaki varsayımının Foucaultcu olduğunu dile getirebiliriz; çünkü Scott'a göre "tahakküm ilişkileri, aynı zamanda direniş ilişkileridir."[19] Kişinin yaşam alanını tahakküm altına alan yoksulluk ile madun arasındaki ilişkinin ikili farklı boyutunu ve geçişlilik yerlerini buradan çözmemiz çalışmamız açısından yararlı olacaktır; çünkü böylelikle birbirlerine kaynaştıkları ya da ayrıştıkları eklem noktalarını çözmemiz olanaklı olacaktır. Bu da bize kamusal senaryo içindeki gizli senaryoların nasıl bir dayanışma gücü üretme kapasitesine sahip olduğunu göstermesi bakımından oldukça değerlidir.

Scott'a bakılırsa "her tâbi grup kendi sıkıntılarından, hâkim olanın arkasından dile getirilen bir iktidar eleştirisini temsil eden bir 'gizli senaryo' yaratır."[20] Bu gizli senaryo, durumun katlanılamazlığını azaltmak bakımından önemlidir; çünkü iktidarın söylemi karşısında konuşamayan madun, kendi gizli senaryolarını üreterek hem kendisine bir konuşma mekânı yaratmış olur hem de verili söylemin dışına çıkmış olur. Ne var ki gizli senaryoların gücü, her zaman iktidarın gücüyle bir olmaz. Gizli senaryonun gücü ve eyleme dönülme kapasitesi, kurgulanış biçimi, iktidarın baskı araçlarının gücü, karşılıklı olarak maskelerin kalınlığı, iktidarın tehdit araçlarının ulaştığı alanlar gibi pek çok değişkene bağlıdır.

Kamusal senaryo ise "aşağıdakiler ile hâkim olanlar arasındaki ilişkiyi tanımlamanın kısa bir yolu olarak" kullanılmaktadır.[21] Kamusal senaryo ise maduna üstten bir bakışı içerir ve onun gerçekliğini anlamaktan ziyade onu kendi gerçekliğine yabancılaştırmayı amaçlar. İki senaryo arasında fark olmasının nedeni ise ikisinin aynı dünyaya farklı bakış açılarını yansıtmasından kaynaklanmaktadır. Tam da bu nedenle "gizli senaryo, kamusal senaryoda ortaya çıkanları onaylayan, onlarla çelişen ya da onları değiştiren sahne arkası konuşmalardan, jestlerden ve pratiklerden oluşması anlamında onun türevidir."[22]

Gizli senaryonun üç temel özelliğinden söz edilebilir.[23] Bunlardan ilki, her gizli senaryonun belirli bir toplumsal duruma ve mekâna özel olmasıdır. Kısacası dünyanın çeşitli yerlerindeki kamusal senaryolar karşısında ortaya çıkan gizli senaryolar evrensel olarak her yerde geçerli değildir. Toplumsal pratiklerin işleme biçiminin ve direniş dilinin kurulma tarzı değişkenlik gösterir. İkincisi, gizli senaryonun yalnızca sözel olmaması, pratik bir yanı da olmasıdır.[24] Bu pratikler de belirli açılardan kamusal senaryonun yapısını sarsarlar, sınırlarını

19 James C. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, çev. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995): 77.

20 a.g.e., 15.

21 a.g.e., 24.

22 a.g.e., 27.

23 Bu üç özelliğe ilişkin tartışma için bkz. a.g.e., 39.

24 Bu çalışmanın temel amacı da bu pratiklerin kamusal senaryoya karşın nasıl işletildiğini dayanışma kavramı üzerinden açıklamaktır; çünkü kamusal senaryonun sadece sözde kalması durum tarafından soğurulmaya oldukça açıktır. Kısacası sözel ifadelerden ziyade toplumsal pratiklerin işletilmesiyle

ihlal ederler ve böylelikle sağlamlaşırlar. Üçüncüsü ise kamusal senaryo ile gizli senaryonun özelliğine ilişkindir. İki senaryo arasında sürekli bir mücadele vardır. Bir senaryonun kamusal mı yoksa gizli mi olduğu konusundaki kriterler, verili duruma ve iktidarın araçlarına göre belirlenirler.

Scott'ın belirlediği bu üçüncü özellik aslında bir bakıma öz-eleştirisini sunmasıdır. Bunun nedeni ise kamusal senaryo ile gizli senaryo arasında kurulan ikili karşıtlığın birtakım sorunlar içermesidir. Kamusal senaryo, tahakküm edenin dilinden konuşurken, gizli senaryo ise madunun dilinden konuşuyormuş gibi görünür. Ne var ki gizli senaryonun dilinin oluşturulması için gereken(ler)in nereden üretildiği sorunu baş göstermektedir. Dahası her gizli senaryonun saf olduğunu varsaymak ciddi bir sorun gibi görünmektedir. Scott'ın kısaca değindiği ama dışarıda bırakıyor gibi göründüğü şey tam da budur. Kamusal senaryolar yalnızca galipler tarafından yaratılmıyor. Ezilenler, kendi gizli senaryolarını kurmanın yanı sıra sık sık da ya ezenler tarafından oluşturulan kamusal senaryoya katkıda bulunuyorlar ya da kendi kamusal senaryolarını yaratıp içsel bir maduniyet duygusunu kuvvetlendiriyorlar. Kısacası kamusal senaryoya karşı gizli senaryoya oluştururken, kamusal senaryo uydurma isteği de ortaya çıkabilir. Bourdieu bu konuya şöyle dikkat çeker:

> Sınır *hissi* sınırları *unutmak* anlamına gelir. Gerçek ayrımlar ile ayrımın pratik ilkeleri, toplumsal yapılar ile zihinsel yapılar arasındaki karşılıklılığın en önemli etkilerinden birisi, şüphesiz ki toplumsal dünyanın temel deneyiminin sanı olduğu olgusudur; çünkü hem gerçek dünya hem de düşünce dünyası olarak ayrılamaz biçimde yapılanmış olmaları kendi kendinin kanıtı olarak kabul edilir. (...) Kurulu sistemin algı ve değerlendirme şemaları tarafından şekillendirilen, (...) kendi konumlarının ve niteliklerinin değerini belirleyen tahakküm altındaki failler, kendilerini olmaları gereken şey yani 'mütevazı', 'alçakgönüllü' ve 'silik" olmaya rıza gösterme, bölüşümün kendilerine atfettiğini kendilerine atfetme, kendilerine verilmeyeni reddetme ('Zaten bu bizim gibiler için değil') eğilimdedirler.[25]

Bourdieu'nün de ifade ettiği üzere madunların kamusal senaryoya "hatrı sayılır" katkıları olur ve bu katkılar da her zaman kendi çıkarlarına yönelik olmayabilir. "Zaten bu bizim gibiler için değil" türünden ifadeler kendi içinde kamusal senaryoya katkı sunarken aynı zamanda bir gizli senaryoyu da yazmaya yardımcı olur. Kısacası gizli senaryo ile kamusal senaryo arasındaki ayrımın net olarak belirlenmesi oldukça güçtür ve sanıldığının aksine kimi durumlarda madunlar gizli senaryoyu oluştururken kamusal senaryoya da "katkı" sunarlar. İfade etmeye çalıştığımız üzere, kamusal ve gizli senaryo arasındaki ayrımlar oldukça bulanıktır. Üstelik kendi bakış açılarını kamusal senaryoya göre ayarlayan madunların kamusal senaryoya katkısı olduğu kadar tahakküm altına alan gücün de gizli senaryoya katkıları olabilir. Scott'a göre "Büyük statü ve iktidar eşitsizlikleri zengin bir gizli senaryoya yol açar."[26] Öyleyse bastırılmışın geri dönüş hızı, bastırmanın şiddetinden kuvvet alır. Tahakkümün çeşitlenmesi doğal olarak gizli senaryonun çeşitlenmesini sağlar. Yoksulluk birden fazla tahakküm

25 Pierre Bourdieu, *Distinction, A Social Critique of the Judgment of Taste*, çev. Richard Nice, (New York: Routledge, 1984), 471.
26 Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, 241.

biçiminin (ideolojik, statü, maddi, manevi, sınıfsal) kesişerek kişinin yaşam alanını ele geçirmesi olduğu için gizli senaryolar da çeşitli hale gelir.

BİRAZCIK SOĞANA BİLE KOMŞULUK ETMEK

Biz birbirimizi biliyok. Karnımız doymadığı zaman birbirimizle yardımlaşıyok. Neyin ney olduğunu biliyok bizler; geçimimizi, sıkıntımızı... Herkeş birbirimizi tanıyok, birazcık soğana bile gomşuluk ediyok.[27]

Madunların duruma karşı direnme veyahut idare etme taktikleri yoksulluk literatüründe önemli bir yer kaplar. Madunların kendi aralarındaki dayanışma pratikleri ise çok daha az ele alınmış, genellikle bir yan konu olarak değerlendirilmiştir.[28] En başta da vurguladığımız üzere çalışmamızın temel amacı, dışsal faillerin görme alanının istatistik veriler ve tanımlar tarafından işgal edilmesi nedeniyle söz konusu alanın dışında kalan, kamusal senaryolara karşı geliştirilen gizli senaryolara eğilmektedir. Bu nedenle söz konusu pratiklerin/stratejilerin tamamı tüketme iddiasında bulunmadan birkaç tanesine yakından bakmayı deneyeceğiz.

ORTAK HANE KULLANIMI

Ortak hane kullanımı olarak niteleyebileceğimiz ilk pratik, zaman kazanmayı amaçlayan bir girişimin sonucudur. Bu pratikte iki veya daha fazla yoksul hane çeşitli gerekçelerle (işe ya da hastaneye gitme vb.) ev-içi sorumluluğu birbirlerine devrederler. Bu sayede ev halkının çalışabilecek ve kendi sorumluluğunu alabilecek üyeleri, ev-içi emek zamanını bir komşuya ya da akrabaya devretmek suretiyle artık zaman üretirler. Bu pratikte gün içerisinde maaş ya da ücrete çevrilecek sürenin yaratılması söz konusu olur. Ne var ki bu pratiğin devamlılık kazanması için genellikle sorumluluğun yakın bir akrabaya veyahut aile büyüğüne devredilmesi gerekir. Çocukların okula gitmesi, okuldan döndüklerinde yemek yiyebilmeleri türünden gündelik ritüeller bu ortak haneye aktarılarak enerji ve zaman kazanılmaktadır. Ne var ki bu yöntemin toplumsal cinsiyet rolleri açısından birtakım sorunları içerdiği gözlenmektedir. J. K. Gibson-Graham, *(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu* kitabında bu duruma benzer bir bağımsız hane örneğinden söz ederler:

Birçok feodal hane dağılmış ve üyeleri kendilerini "kendi kendini sömürücü" aktörler ve ev-içi artık emeğe el koyanlar olarak bağımsız hanelerde yeniden tesis etmişlerdir. Burden ve Googins'in yürüttüğü bir etüde göre, bağımsız bir hane kurmak bazı kadınları haftalık iş yüklerini azaltmak için buldukları çözümlerden biridir. [29]

Gibson-Graham'ın modelinde "bağımsız hane", Türkiye'deki pratikler açısındansa bizim burada "ortak hane" olarak kavramsallaştırdığımız strateji, kadınların toplumsal rollerini azaltma üzerine kuruludur. Şüphesiz burada bir başkasının ev-içi emeğinin değerinin bedel ödemeksizin kiralanması ya da daha doğru bir ifadeyle geçici olarak kullanılması vardır.

---

27 Erdoğan, *Yoksulluk Halleri*, 587.

28 Dayanışmayı bir yan konu olarak ele almayan ve idare etme taktiklerini inceleyen önemli bir yazı için Aksu Bora'nın *Yoksulluk Halleri* derlemesindeki yazısına bakılabilir.

29 J. K. Gibson-Graham, *(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu*, Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi. Zeynep Gambetti, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 135.

Buradaki ilk sorun, kadının kendisini ait gördüğü toplumsal cinsiyet pratiklerinin elinden gitmesidir. Çocuğun bakımı, temizlik ya da yemeğin yapılması türünden eylemlerin bizzat kadın tarafından yapılmaması kadında pozisyonunu kaybettiği hissinin vuku bulmasına, ayrıca ikinci olarak da bu rollerin devredilmesiyle de erkekte "kadının görevleri"ni yerine getirmediği düşüncesinin oluşmasına yol açmaktadır. Bu sahte sorunlara karşın ortak hane kullanımı, haneyi devreden ile hanenin devredildiği kişiler arasındaki dayanışma gücünün artmasına, (genellikle kadın olan) haneyi devreden kişinin ev içi sorumluluk alanını "eve para getirmek için" doldurmasıyla kendi öznelliğine katkıda bulunmasıyla ve çocuklar için çalışan anne rol modelini oluşturmasıyla olumlu bir görünüm sergilemektedir.

HANENİN MOBİLİZASYONU

İkinci olarak ele alacağımız pratik ise mekânsal bir stratejidir. Ne var ki bu strateji kendi içerisinde çatışkılı, ikili bir görüntü sergilemektedir. Bu çatışkı barındıran ikili duruma geçmeden önce bu stratejinin, şeffaflığı azaltma yönünde bir buluş/strateji/pratik değil, daha ziyade bizzat şeffaflığı yaratan koşulların bir dayatması olduğunu işaret etmek gerekir.

Ev fazla değil. Yatak odamız ayrı olsun, bi de ağarlıycamız insanlar ayrı olsun. Biz n'apıyoruz? Oturuyorlar, yatak odası filan olduğu gibi şeyde. Dört kardeşiz biz, nerde yatalım? Orda gördüğün gibi üç çekyat var. Üç çekyat var, biz toplam altı kişiyiz. O çekyatlar açılmıyo, altına annem tahta falan koymuş. Kardeşime battaniye seriyoruz yere, kardeşim yerde yatıyo. Ancak öyle yatıyoruz.[30]

Yoksul hanelerde temel sorunlardan birisi evin, hane halkı için küçük olmasıdır. Genellikle başkalarının verdiği eşyalarla oluşturulan/düzenlenen alan bütünlüklü bir görüntü sergilememektedir. Dahası mekânın daralmış olması genellikle üst üste *bindirilmiş oda*ların doğmasına neden olmakta, örneğin yemek yenen masa aynı zamanda ders çalışmak için kullanılmaktadır. Mekânın küçülmesi, zorunlu bir sonuç olarak mobilizasyonu doğurur. Böylelikle gündüz yemek yenen, ders çalışan veya televizyon izlenen oda, gece uyumak için kullanılır. Böylesi bir zorunluluk tam da yukarıda sözünü ettiğimiz üzere, öznenin *gerçek bir evi* olmadığı düşüncesine kapılmasına ve bizzat özneyi şeffaflaştıran koşulların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu pratiğin kendi içinde ürettiği olumlu sonuca eğilmeden önce gündüz-gece arasında değişerek mobilize olmasının ev içi zamandan çaldığına ve fazladan bir yük daha getirdiğine dikkat etmek gerekir. Başta sözünü ettiğimiz üzere hane mobilizasyonunun çatışkılı bir görüntüsü vardır. Bunun nedeni ise bir yanda bir dayanışmaya gönderme yapması, öte yanda ise şeffaflık hissini arttırmasıdır. Mobilizasyon, ev içi uzanın özelleşmesinde bir engel olarak belirmektedir. Bu haliyle de hane halkının iş paylaşımını arttırmakta, sorumluluk ve dayanışma duygusunun güçlenmesini sağlamaktadır. Ders çalışması gereken çocuğun masa toplamaya yardım etmesi ya da yatmak için yatak kurulmasının ancak televizyon izlemeyi sonlandırmakla olanaklı olması, hane mobilizasyonun olumlu sonuçları arasındadır. Kanımca bu pratiğin zorunlu yararları, öznellik hissine verdiği zararların yanında pek de önemli değildir.

30 Erdoğan, *Yoksulluk Halleri*, 606.

EV YAPARKEN YARDIM YAPILMASI

Yoksulluk anlatılarında dayanışmanın bir örneği de ev inşaatı konusundadır. Ağırlıkla gecekondu olarak nitelenen evlerin inşaatında genellikle nalburlardan borçla malzeme alındığı ve gündüz işte çalışıp gece de evin inşa edildiği görülür. Bu anlamda gündelik hayat ikiye bölünür. İlk yarısında işte çalışılıp para kazanılırken ikinci yarısında da ev inşaatı yapılır.

Ev kendimize ait. Dedim ki... Beyim dedi ki, hanım, dedi... Nalbura girdik; sekiz tane nalbura girdik, bi nalbur... Kat'iyen, hiçbi nalbur borç vermedi bize. Malzeme yani... Beş yüz bin liramız var o zamanın parasıylan, fakat beş yüz bin lira eksik. Bi ev bi milyona yapılıyodu o zaman. (...) Gündüz işe gidiyoruz, gece geliyoruz, bi sıra tuğla örüyoruz... (...) Dışarıda kapının önünde oturuyodum böyle bi gün; çocuk dedi ki, anne, karnım aç, dedi Hemen babası o anda gitti, bakkala gitti. Dedim, bakkala sen gitsene, ben çok yorgunum, dedim. Sen yorgunsun, sen harcı yap, dedi, çimentoylan kumu karıştır, harcı yap, dedi. Ben de dedi, bakkala gidiyim, hangisini kabul edersen, dedi.[31]

Necmiye Haklıgil'in anlatısında görüldüğü üzere ev yapımı genellikle bir göçebelik haline dönüşüyor. Bir yanda bir akrabanın yanında ya da kirada oturulan bir evde yaşam sürdürülmeye çalışılırken, öte yandan da ev inşaatı gerçekleştirilmeye çalışılıyor. Bu süreçte dayanışma oldukça önemli bir olgu haline geliyor. Akrabaların veyahut arkadaşların ev yapımında malzeme ya da emek bakımından katkı yapması göçebelik halinin daha kolay atlatılmasını sağlıyor. Örneğin neredeyse kentin bittiği noktada ikamet eden Sabiha Ünsay'ın su sorununu aşmada komşularının yardımını aldığı görünmektedir: "Tabi, daşıdık. Komşulardan, ordan şurdan, burdan daşıdık yani. (...) Gomşulardan alıyok, diğer başka yerlerden daşıyok getiriyok... Öyle yani."[32] Kısacası komşuluk ilişkileri ister ev yapımında olsun ister ev yapıldıktan sonraki gereksinimler bakımından olsun dayanışmada oldukça önemli bir yere sahiptir.

GEÇİCİ DESTEKLER

Bir başka dayanışma pratiği de geçici destekler başlığı altında ele alınabilir. Bu durum genellikle komşular ya da akrabalar arasında çeşitli biçimler altında yapılan geçici destekleri kapsamaktadır. Adı üstünde geçici olan bu destekler, genellikle yemek yardımını kapsar.

Şimdi, bi ara beni işten çıkardılar... On dokuz gün boş gezdim, kirayı ödeyemedim. Eski elektrik, su borçları varmış, onları ödememeişler; onlar da bana geldi, ben de onları ödiyemedim. Ev sahibi mahkemeye verdi. Mahkemeye verdi, mahkemeyi kazandı, evden çıkardılar beni. On beş gün şurda, temizlik deposunun olduğu yer var ya, orda on beş gün çaresiz galdık. Dışarda on beş gün yattık biz yani. Gomşular getirdi, yiyecek verdi. Yani, onların getirdiği yardımlarla biz geçindik.[33]

Bu örnekte görüldüğü üzere yoksulluk içi dayanışma ağlarının belki de en güçlüsü geçici desteklerdir. Bu geçici destekler ise madunlar arasında "kimsenin durumu yok" ile

31 a.g.e., 410-1.
32 a.g.e., 700-1.
33 a.g.e., 717.

"herkesin durumu belli" kalıpları arasındaki bir boşlukta kendisine fırsat bulduğu takdirde ortaya çıkabiliyor. Genellikle komşuluk ilişkileri çok daha baskın bu yardım biçiminde. Yoksulluk anlatılarına bakıldığında genellikle akrabaların "hayırsızlığı"ndan ve "durumu olmaması"ndan söz ediliyor.

Burada dayanışma pratiklerinden yalnızca birkaçını ele alabildik. Onlarda da görüldüğü üzere yoksulluk karşısındaki bir direnişten değil, daha ziyade durumu idare etmekten söz edebiliriz. Bu durumun aşılmasına yönelik pratikler ise daha ziyade "nöbetleşe yoksulluk" olarak kavramsallaştırılan sistem içerisinde barındırılmaktadır.[34]

Sonuç

Yoksulluk anlatılarına baktığımızda yoksulların kendilerine ilişkin tanımlarında şeffaflık vurgusunun ve toplumsal peyzajı bozma vurgusunun öne çıktığını görürüz. Şüphesiz bu duygu, gerçekliğin onlara dayatıldığı biçiminden kaynaklanır; ancak bunun birtakım temsillerce desteklendiğini de mutlak surette görmek gerekir. Son olarak buna dair mekânsal bir örneği kısaca kentsel yapılaşmadan verebiliriz. Yoksul evleri genellikle kent dışında konumlandırılır. Bu sayede madunlara hem kente ait olmadıkları mesajı verilirken hem de gün içerisinde kente bir pasavanla giriş çıkış yapmaları sağlanır. Bu pasavansa emekten başka bir şey değildir. Kısacası bu temsilde kullanılabilir emekleri olmadığı sürece kentin peyzajını bozan *leke*lerden fazlası değildirler.

Burada yoksulluk içi dayanışma pratiklerinden yalnızca birkaçını ele alabildik. Bunlar seçilirken herhangi bir önem sıralaması gözetilmedi. Daha ziyade bunların *dışsal failler* tarafından desteklenen örneklerine değil de, *eşitler arasında bir dayanışma* içeren yöntemlere eğilindi. Şüphesiz ki bu tekniklerin büyük bir çoğunluğu direniş boyutu taşımıyor; ancak verili durumun kabullenilmediğine ya da en azından verili durumu aşmanın olası yöntemleri olarak bir *dayanışma dili*ne dönüştürüldüğünü görebiliyoruz. Kamusal senaryoların şeffaflaştırdığı madun, gizli senaryonun içindeki dayanışmayla şeffaflık hissinden kurtulmaya başlıyor. Kısacası, bu pratiklerin büyük bir çoğunluğu, çalışmamızın başında sözünü ettiğimiz "şeffaflık" duygusunu belirli açılardan ortadan kaldırmayı sağlıyor. Bu bakımdan da konuşamayan, konuşsa da sesi duyulmayan madunun[35], "dayanışma dili"nden konuşan bir özneye evrilmesinde büyük rol üstleniyorlar.

---

34 Söz konusu kavram için bkz. Oğuz Işık ve M. Melih Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008): 77-83.

35 Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", *Marxizm and the Interpretation of Culture* içinde, (Chicago: University of Illinois Press, 1988): 308.

Kaynaklar

Appadurai, Arjun. "Broken Promises", *Foreign Policy*, sayı: 132, 2002.

Appadurai, Arjun. "Deep democracy: urban governmentality and the horizon of politics", *Environment and Urbanization*, cilt: 13, sayı: 2, 2001.

Bora, Tanıl. "Sadaka, Sosyal Yardım, Dayanışma, Örgütlenme: 'Yoksullukla Mücadele' Stratejileri Üzerine", *Birikim*, sayı: 241, 2010.

Bourdieu, Pierre. *Distinction, A Social Critique of the Judgment of Taste*, çev. Richard Nice. New York: Routledge, 1984.

Ehrenpreis, Dag. "Poverty Reduction in Swedish Development Cooperation: Policies and Practice", *The New Poverty Strategies* içinde, ss. 44-60, New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Erdoğan, Necmi (Ed.). *Yoksulluk Halleri*, Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Görünümleri, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2007.

Gibson-Graham, J. K. *(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu*, Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Işık, Oğuz ve Pınarcıoğlu, M. Melih. *Nöbetleşe Yoksulluk*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Joshi, Anuradha ve Moore, Mick "Mobilising the Poor Effectively: Rights and Institutions", *The New Poverty Strategies* içinde, ss. 205-222, New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Mosley, Paul ve Booth, Anne (Ed.) "Introduction and Context", *The New Poverty Strategies* içinde, ss. 3-17, New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Payne, Ruby. *A Framework for Understanding Poverty*, Highland: Aha Process Inc. Publishing, 2005.

Scott, J. C. *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Sim, Stuart (Ed.) *The Routledge Companion to Postmodernism*, Londra: Routledge, 2001.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?", *Marxizm and the Interpretation of Culture* içinde, Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Şenses, Fikret *Küreselleşmenin Öteki Yüzü: Yoksulluk*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Felsefi bir el yıkama olarak vicdan[1]

Bora Erdağı

> "İnsanların vicdanı, faşizmi engellemedi, hatta faşizm ve soykırım vicdanlı insanlarla gerçekleşti. Çünkü, vicdanlar kendilerini yasaya uymuş olmakla temizlediler."[2]

Bu makalede amaçlanan şey, her gün karşımıza çıkan vicdan kavramını bazı yönleriyle ele almaya çalışmaktır. Böyle bir amacı kendimiz açısından edinmemizin birçok gerekçesi var. Bir kaçını şu şekilde ifade etmek mümkün: Özellikle Hrant Dink'in katledilmesi ile alevlenen tartışmalarda, vicdan kavramı daha görünür oldu. Her dile pelesenk olmuş bu kavramı gündelik hayat üretimlerimize dair tartışmalarımızın gerçek yüzlerini keşfetmek ve dünya görüşlerimizin gerçeklik zeminini yeniden değerlendirmek açısından ele almak bir gereklilik olmalı.[3] Ayrıca bir başka gereklilik de dünya görüşü bağlamında kendiliğinden

---

1 Bu yazının yazılmasında ve biçimlendirilmesinde eleştirileri ve uyarıları ile bana katkı sağlayan Abdurrahman Aydın, Savaş Ergül ve Taner Yelkenci'ye teşekkürlerimi borç bilirim.

2 Nilgün Toker Kılınç, "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk: Yurttaş Sorumluluğu", içinde *II. Uluslararası Felsefe Konferansı: Sorumluluk*, Kocaeli Üniversitesi Yayınları, Kocaeli, 2005, 211.

3 Bu yazının aklımın gelgitlerinde ilk yer edinmesi Hrant Dink'in katledilmesi ve ardından dökülen gözyaşlarının politik dili olmuştu. Fakat şunu sanırım rahatlıkla kabul edebiliriz: Bu ülkede güvercinlere kıyılmamış dar zamanları neredeyse nadiren ortaya çıkarabiliriz. O halde bu yazıdaki Hrant Dink hatırlatması kıyıma uğratılmış tüm güvercinlerin bir sembolü olarak kabul edilmelidir.

ürettiğimiz yaklaşımların, felsefi gerekçelerle tutarlı bir görünüm içinde nasıl temellendiği ya da temellendirilebilir olduğu sorusuna yanıt üretmek kavramın günümüzdeki kullanımını daha anlaşılır kılacaktır.

Bu makalede söz konusu amaçımız açısından ilkin vicdan kavramının etimolojik içeriği belirlenecek ardından kavramı kendi felsefi dizgeleri ya da tartışmalarında yeniden ele almayı denemiş iki filozof; Martin Heidegger ve Hannah Arendt aracılığıyla yeniden değerlendirmeye çalışacağız. Sonuç bölümünde de kavramın gündelik hayat kullanımları açısından yeni bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır.

I.) VİCDANIN ETİMOLOJİSİ

Vicdan kavramının etimolojisiyle ilgilenen herkesin aklı biraz karışır. Çünkü ilk hamlede bulduğumuz anlamlar bilgi, bilinç, özbilinç vs. gibi kavramlarla neredeyse özdeş içeriktedir.[4] Ancak durum böyle midir? Elbette hayır.[5]

Peki, nedir vicdan? Baştan ifade edelim Antik Yunan dilinde vicdan kavramı bugün kullanıldığı kadar alelade bir şekilde kullanılmıyordu, hatta Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği gibi organizasyonların hukuki ve insani düzeyde kullandıkları şekliyle bile kullanılmıyordu. Fakat buna rağmen vicdana karşılık Antik Yunan toplumlarında, "συνείδήσις [*syneidēsis*]"[6] kavramı düşünülebilir. *Syneidēsis*, "i.) Bir başkasıyla paylaşılan bilgi, ii.) bilgi (iletişim), malumat, iii.) bilgi, iv.) bilinç, haberdar olma (farkında olma), iç bilinçlilik, v.) doğru ya

4 Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Adam Zeman, *Bilinç Kullanım Klavuzu*, (Çev. Gürol Koca), Metis Yayınları, İstanbul, 2006. Zeman'a göre bilincin kuzenleri var. Bunlar özbilinç ve vicdan. Bilinç üç şekilde karşılanıyor: uyanıklık, farkındalık ve zihinsellik. Özbilinç ise yapabilirliğini fark etmek, kendini keşfetmek, kendini tanımak, farkındalığı fark etmek, kendini bilmek olarak tanımlanıyor. Vicdan ise bütün farkındalıklarla beraber ahlaki olarak sorumluluğu üstlenme olarak belirleniyor. "Özetle: Birçok dilde bilinç için kullanılan sözcüklerin 'bilgi'ye atıfta bulunan bir kökten geldiğini gördük. Bu çok anlamlı. Uyanık olmak (bilincin ilk anlamı) her türlü bilgi edinmenin önşartıdır. Uyanıkken bilgiye deneyimle ulaşırız (bilincin ikinci anlamı). Edindiğimiz bilgi de ayrımını yaptığımız üçüncü anlamda 'bilinçli'dir. *Biz* kendimiz de bilgi sahibi olabileceğimiz şeyler arasında yer alırız: Böyle bir bilgi "özbilinci" meydana getirir. Bedenlerimizi tanımayı öğrendiğimizde nesne olduğumuzu bilir hale geliriz; ama insanlar yavaş yavaş özne (deneyim öznesi) olduklarını da fark etmeye başlar. Kendimizle ilgili bilgimiz başkaları hakkındaki bilgimizle ve onlara nasıl muamele etmemiz gerektiği sorusuyla bağlantılıdır. Bu soru bizi vicdan alanına götürür" Zeman, *a.g.e.*, 61.

5 Bunun gerekçelerini birazdan ortaya koyacağız, ancak bu çabamızın anlaşılması için bir ufak hatırlatmada bulunmak olumlu olacaktır. Felsefe madem kavramlarla yapılan bir etkinliktir, o zaman kavramların kökenine gitmek, bir tür dilsel yaklaşım tutumu geliştirmek olarak algılanmamalıdır. Bizim için bu türden bir araştırmanın anlamı, yapacağımız soruşturmanın niteliği açısından önemlidir. Yani vicdan kavramının felsefi olarak neliğini araştırmak ve onun dolayımlarına bakmak, vicdanın bütün somut yansımalarını daha iyi kavramamızı sağlayabilir. Hatta "Kavramın kendisi bugün pragmatik ve pratik kullanımı açısından belirli bir içeriğe neden sıkışmıştır" sorusunu da açıkça görmemize neden olur.

6 Burada yeri gelmişken açıklamam gerekir ki kavramın etimolojik incelemesinde ve index taramasında yardımlarını esirgemeyen dostum Güvenç Şar'a teşekkürlerimi borç bilirim. Kavramın kullanıldığı yerler: Flavius Josephus (İ.S.37-101), Antiquitates Judaicae (der. B. Niese) Kitap 16, Bölüm 212. Flavius Josephus, De bello Judaico libri vii (der. B. Niese) Kitap 4, Bölüm 193. Flavius Josephus, De bello Judaico libri vii (der. B. Niese) Kitap 4, Bölüm 189. Flavius Josephus, Antiquitates Judaicae (der. B. Niese) Kitap 16, Bölüm 103. Isocrates (İ.Ö. 436-338, Speeches and Letters. "συνείδήσις [*syneidēsis*]: 1. knowledge shared with another, 2. communication, information, 3. knowledge, 4. consciousness, awareness; inner consciousness, 5. consciousness of right or wrong doing, conscience; conscientiousness, 6. complicity, guilt, crime" Henry George Liddell-Robert Scott, *A Greek English Lexicon*, (Clarendon Press: Oxford, 1996), 9 baskı.

da yanlış yapmanın bilincinde olmak, vicdan, vicdanlılık, vi.) suç ortaklığı, suçluluk, suç/cürüm" içeriğine sahiptir. Burada *syneidēsis* kavramının vicdan kavramına karşılık gelen kullanımı beşinci maddede ortaya çıkıyor. Neden bu böyle ve Antik Yunan'da kim ya da kimler bu kavramı kullanmışlar? Bu sanırım önemli bir soru olabilir. Ancak şimdilik biz bu kullanımın peşinde ilerlemeyeceğiz. Çünkü genel bir kullanımının olmadığını görmekteyiz. Vicdanı karşılayan kavramın izini Latince'de de sürmek mümkün. Vicdan Latince'de *conscientia*'dır[7]. Anlamı ise; "i.a.) ortak bilgiye sahip olma, b.) suça sırdaş olma, suç ortaklığı, ii.a.) birisinin yaptığı birşeylerden haberdar olma ya da sorumlu olma, bilinçlilik, b.) dış meselelerin özel bilgisi, iii.a.) dürüstlüğün ya da birisinin eylemlerinin içsel bir algısı, ahlak duygusu, bilinç, b.) dürüstlük göstermek, c.) iyi bir bilinç, d.) bir suçluluk duygusu, suçluluk" Dikkat edildiği üzere vicdan kavramına ilişkin vurgu doğruluk ölçütünün ne olduğunun tartışıldığı bilgi ve bilinç kavramlarından, iyi ve kötünün ölçütlerinin değerlendirildiği ahlak alanına doğru kayıyor. Bu kayma oldukça anlamlı, çünkü kavramın Latince'de kullanıldığı yerlere bakıldığında ortaya bambaşka bir tablo çıkıyor. Vicdan kavramı en çok *Eski Ahit*'te ve *Yeni Ahit*'te kullanılıyor. Hristiyanlık yayılmaya ve yazılmaya başlandıkça, bu anlam ve içerik dönüşümü günah inancına ve suçluluk duygusuna doğru kaymış oluyor.[8] Günah inancı ya da suçluluk duygusu nedir? Yapılması gereken bir şeyi yapmamak ya da yapılmaması gereken bir şeyi yapmak suretiyle elde edilen bir tür sorumluluktur. Bu sorumluluk, ancak gerekliliğin, zorunluluğun ya da mutlaklığın kendisine dair olan rabıta (bağlılık) içinde hissedilebilir. O halde günah ya da suçluluk ancak bu rabıtaya karşı gerçekleştirilen bir tür sırt çevirmedir. O zaman vicdan ile bu "sırt çevirme" metaforu arasındaki ilişki sorgulanmalıdır. İnsan neden gerçekliğin hakiki bilgisine sırt çevirir ki? Bir başka ifadeyle, bu sırt çevirme en çok hangi bilgi düzeyinde gerçekleşir? Latinler vicdan kavramını neden Yunanlılardan daha fazla

---

7 *Oxford Latin Dictonary*, (Claredon Press: Oxford, 1968) karşılık şöyle verilmiştir: "*conscientia*: 1.a.) the holding of knowledge in common, b.) the fact of being privy to crime, complicity, 2.a.) the act of being aware of something one has done or is responsible for, consciousness, b.) private knowledge of external matters, 3.a) an inward perception of the rectitude or otherwise of one's actions, moral sense, conscience, b.) denoting the rectitude, c.) a good conscience, d.) a sense of guilty, guilty conscience" Karşılaştırmak adına başka kaynaklar da tercih edilebilir. Örneğin; Sina Kabaağaç-Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, (Sosyal Yayınları: İstanbul, 1995): "*conscientia*: ortak bilgi, mahrem bilgi, mahremiyet; bilinç, idrak, bilgi, duygu; iyilik ya da kötülük duygusu, ahlak duygusu, vicdan; vicdan azabı" olarak belirleniyor.

8 Kavramın *Yeni Ahit*'te (*New Testament*) kullanıldığı yerler: Korintlilere Birinci Mektup, 8: 7-8-10, 10: 25-26-28-29, Korintlilere İkinci Mektup, 1: 12, 4: 1, 5: 11, Titus'a Mektup, 1: 15, Petros'un Birinci Mektubu, 2: 19, 3: 14-21, Timoteos'a Birinci Mektup, 1: 3-18, 3: 8, 4: 1, Timoteos'a İkinci Mektup, 1: 3, İbranilere Mektup, 9: 6-12-13, 10: 2-19, 13: 18, Habercilerin İşleri, 23: 1, 24: 16, Romalılara Mektup, 2: 15, 9: 1, 13: 4. *Yeni Ahit*, Kitap I Corinthians, Bölüm 8, Ayet 7. *New Testament*, Kitap I Corinthians, Bölüm 8, Ayet 10. *Yeni Ahit*, Kitap Titus, Bölüm 1, Ayet 15. *Yeni Ahit*, Kitap I Corinthians, Bölüm 10, Ayet 28. *Yeni Ahit*, Kitap I Corinthians, Bölüm 10, Ayet 29. *Yeni Ahit*, Kitap I Peter, Bölüm 2, Ayet 19. *Yeni Ahit*, Kitap I Corinthians, Bölüm 10, Ayet 29, *Yeni Ahit*, Kitap I Timothy, Bölüm 3, Ayet 8. *Yeni Ahit*, Kitap Hebrews, Bölüm 10, Ayet 19. *Yeni Ahit*, Kitap Hebrews, Bölüm 13, Ayet 18. *Yeni Ahit*, Kitap I Peter, Bölüm 3, Ayet 14. *Yeni Ahit*, Kitap Acts, Bölüm 23, Ayet 1. *Yeni Ahit*, Kitap I Corinthians, Bölüm 10, Ayet 26. *Yeni Ahit*, Kitap I Corinthians, Bölüm 10, Ayet 25. *Yeni Ahit*, Kitap I Timothy, Bölüm 1, Ayet 18. *Yeni Ahit*, Kitap II Timothy, Bölüm 1, Ayet 3. *Yeni Ahit*, Kitap I Timothy, Bölüm 4, Ayet 1. *Yeni Ahit*, Kitap II Corinthians, Bölüm 5, Ayet 11. *Yeni Ahit*, Kitap Hebrews, Bölüm 10, Ayet 2. *Yeni Ahit*, Kitap Hebrews, Bölüm 9, Ayet 13. *Yeni Ahit*, Kitap I Corinthians, Bölüm 8, Ayet 12. *Yeni Ahit*, Kitap Romans, Bölüm 13, Ayet 4. *Yeni Ahit*, Kitap II Corinthians, Bölüm 1, Ayet 12. *Yeni Ahit*, Kitap II Corinthians, Bölüm 4, Ayet 1. *Yeni Ahit*, Kitap Hebrews, Bölüm 9, Ayet 6. *Yeni Ahit*, Kitap I Peter, Bölüm 3, Ayet 21. *Yeni Ahit*, Kitap Romans, Bölüm 9, Ayet 1. *Yeni Ahit*, Kitap Romans, Bölüm 2, Ayet 15. *Yeni Ahit*, Kitap I Timothy, Bölüm 1, Ayet 3. *Yeni Ahit*, Kitap Acts, Bölüm 24, Ayet 16.

kullanma gereği hissettiler? Latinler açısından vicdan kavramının bilgikuramsal düzeyinden daha çok teolojik içeriğinin öne çıkmış olmasının belirli bir nedeni var mıdır? Kavramın teolojik gönderiminin sürdürülmesi pratik yaşantı üzerinde ne gibi etkiler yaratmaktadır? Bütün bu soruların cevaplanması belki de "vicdan çağrılarının ve suçluluk duygusunun" yoğun olarak her gün karşımıza çıktığı çağımız açısından anlamlı olacaktır.

Vicdan kavramının günümüzde yaygın olarak kullanılan dillerdeki karşılıkları incelendiğinde de Latin mirasın bütün ağırlığını hissettirdiği görülür. İngilizce, Fransızca ve Almanca'da kavramın içerik durumu aynı. Almanca'da vicdan *Gewissen*, bilinç ise *Bewußtsein* sözcüğüyle karşılanıyor; her iki sözcüğün de kökünde Almancada bilgi, bilmek anlamına gelen *wissen* sözcüğü var. Türkçede kullandığımız vicdan sözcüğü ise Arapçadan dilimize geçmiş, anlamı: "Kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç".[9]

O halde kısaca en genel anlamıyla vicdan kavramından söz edildiği her yerde, kısa etimolojik incelememizin bir sonucu olarak şunlar dillendirilmektedir: Vicdan doğrudan bireyin kendi görüsüne her daim çarpan bir tür bilgi ve tanıklıktır. Bu tanıklık bireyin kendi yaşantı deneyiminde kazanmadığı bir durumu da içerir. Yani birey türsel, düşünsel veya inanç düzeyinde bağlılıkları gereği, belirli türden bir tanıklığı kabul ettiğinde ortak bilgi olarak vicdanın sesinde varolanı sahiplenmiş olur. Dolayısıyla bireyin vicdanının yönelimini belirleyen, sahipliğin tanıklığa yüklediği yordamdır.

II.) VİCDANIN FELSEFİ KAVRANIŞI

Susan Neiman olağanüstü kırılmaların felsefi olarak sorgulanmasını, felsefenin kendi labirentlerinde gerçekleştirilmesini sadece kavramsal bir arayış olarak görmez. Bunun ötesinde, yeni içerik ve formun keşfi için mevcut sınırlılıkların dağıtılması olarak da görür. Dolayısıyla hiçbir kavram güncel soruya cevap bulamadan görevini yerine getiremez.

> Felsefe tarihi öğrenmek, onu toptan özgüleme meselesi değildir. Onun içgörülerini, kendimizinkine ışık tutmak için kullanırız. En modern Aydınlanma düşünürlerinin bile, bizden önce ortaya koyduklarıyla aynı iddialarda bulunamayız. Kimi zaman elimizden gelebilecek en umut verici jest, yaşamın haklı çıkarılıp çıkarılmayacağına cevap vermek değil, sadece bu soruyu reddetmektir Anlam insani bir kategoridir ve bir arka plana karşı kazanılması gerekir. Kazanılmaz olarak anlamlı olan bir yaşam, kendini baştan bozguna uğratırdı. Dünyada akıl bulmayacağını bilen yetişkin ile onu aramaktan vazgeçmeyi reddeden çocuk arasında, tevekküle alçakgönüllülük arasındaki farkta yatar. (Neiman, 2006: 376).

Neiman'ın felsefe tarihine ilişkin geliştirdiği bu tutumu biz de vicdan kavramı sorgulamamız açısından benimseyeceğiz.

---

9 http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF05A79F75456518CA&Kelime=vicdan 10.03.2007.

Felsefi düşünüşün, bilginin *a priori* yanıyla da uğraşan bir düşünüş olduğu konusunda uzlaşma içindeysek, vicdanın felsefi kavranışını da bu tür bir bilgi ile ilişkilendirebilir miyiz? Şüphesiz felsefi olarak kavramak istediğimize göre, söz konusu bilginin evine konuk olacağız. Ancak felsefe tarihleri deneyimle sabit olarak göstermiştir ki bu ev her zaman huzursuzdur; ya da başka bir ifadeyle huzursuzluktan çıkmanın yollarını arayan *ethos*'lara, oradan kurtulmanın imkânını barındıran başka türden *chora*'lara sahiptir. Aradığımız şey huzursuzluğun vicdanımızı gölgelediği yerden kurtulmak olduğuna göre, sorumuz sadece bir tür huzursuzluktan kurtulma yolu olmamalıdır. Aynı zamanda da gölgenin vicdanımızı, kendisine nasıl bağladığını bulmak ve ne türden (bir) kurtuluş aradığımıza da karar vermek olmalıdır. Bunun için çok uzaklara değil, bir önceki yüzyılın felsefesine kadar gitmek bu çalışma açısından şimdilik yeterli görülmüştür. Çünkü yirminci yüzyıl, vicdanın etimolojik anlamını ortaya koyarken bulduğumuz karşılıkları sorgulamak ya da tersten bir ifade ile, bu anlamlar varken ve bilinirken, "Neden dünya, tarihinin en büyük yıkımlarına tarihsel bir ev olmuştur?" sorumuzu kavramak açısından önemli bir dönemdir. Bu yüzyıldan iki düşünür seçiyoruz: Birincisi yazıldığı günden beri hiç kimsenin yalnızca seyircisi olamayacağı, es geçemeyeceği bir eserin *Varlık ve Zaman*'ın yazarı Martin Heidegger; diğeri ise hocasını hem destekleyen hem de ona karşı gelmeyi özgün bir bakışla üretebilmiş olan Hannah Arendt.

A.) MARTIN HEIDEGGER VE VİCDAN SAHİBİ OLARAK *DASEIN*

> Korkunun gerisinde aşağılık bir umut kırıntısı sezilen bir çığlık; ya da içinde arı bir umutsuzluğun çınladığı baştan başa anlamsız bir inanç çığlığı. Ama bir şey kesin: anlamak istediği anlam ne olursa olsun, çığlığım son nedir bilmeden sürmeye yazgılı. (Pasolini, 1992: 192).

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da[10] *Dasein*'ın sahih/sahici (*eigentliche*) olabilme tanıklığını ve kararlılığını ele aldığı (§54-§60 numaralı) bölümlerde, vicdanın neliği, çağrının niteliği, vicdan ve çağrı arasındaki ilişki, suçluluk ve bu suçluluğun nasıl aşılacağı gibi temaları incelemektedir. *Dasein*'ın Heidegger'in birçok kere bildirdiği gibi, ilk olarak *das Man*'lar içindeki (sıradan insanlar arasındaki) yitmişliğinden kurtulmak için kendini bulması gerekir; bu kendini bulma, kendi olabilme tanıklığına açıkça sahip olma ve kendini, varlığı anlamlandıran olarak şimdide gösterebilmeyle olanaklı olacaktır.[11] Kendini bulan ve olgusal olarak kendi varoluşunu Varlık türünde var kılan *Dasein*, Varlıkla olan varoluşsal ilişkisini anlamak için vicdanı ya da ancak daha derinden gelen bir çağrıyı duyar. Vicdanın çağrısı olanaklı bir işitmeye karşılık olarak bir şey verir, açığa serer ve bu açığa serilme çağır(ıl)ma kipinde gerçekleşir ama ne konuşma ne de söze gelen bir şey vardır. *Dasein* kendi

---

10 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie & Edward Robinson, (Harper Collins: New York, 1962), Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları: İstanbul, 2004). Heidegger'in İngilizce metninden alıntıları hocam Deniz Kanıt'la birlikte çevirdik. Bu konuda bana yardımlarını esirgemeyen değerli hocama teşekkürlerimi borç bilirim. Okura kolaylık olması açısından Türkçe çevirinin sayfaları da ";" işaretinin ardından verilmiştir.

11 Heidegger, *a.g.e.*, 313-314; 268-269.

olmayı seçmesi nedeniyle vicdan çağrısının başvurusunu taşımayı kararlılıkla sürdürür.[12] Çünkü *Dasein*, olabilmeyi istediğinden kendini belirli olanaklara şimdiden teslim etmiştir. Dolayısıyla *Dasein* kamusallıkta ve onların boş konuşmalarında kendini yitirip kendisine kulak asmazsa, çağrı bu kulak asmamayı kırar. Çünkü "çağrı uzaktan uzağadır. Çağrı geri getirilmeyi isteyene ulaşır".[13] İşte çağrıyı veren bu şey, vicdandır.[14]

Heidegger'e göre çağrının, söylem kipinde gerçekleştiğini söylemiştik; bundan dolayı çağrı, Kant'ta olduğu gibi hukuksal bir imge değildir. Aynı şekilde çağrıyı veren şey olarak vicdan, ne biyolojik ne antropolojik ne de teolojiktir. Vicdan anlık, irade ve duygu gibi psikolojik yetilere geri götürülmekle elde edilecek bir temel değildir. Çünkü "Vicdan gibi bir fenomen karşısında, hepsi hakkıyla sınıflandırılmış olan ruhsal yetilerin ya da kişisel eylemlerin özgürce akan bir çerçevesinin varlıkbilimsel-insanbilimsel yetersizliği göze çarpmaktadır".[15] O halde burada Heidegger, vicdanın bir temel olarak geri götürmeyle elde edilemeyeceği savıyla, aslında ilk bölümde etimolojik inceleme ile ulaştığımız vicdan tanımının ve felsefi bilginin *a priori* bilgi olarak tanımlanışının bir eleştirisini yapmış oluyor. Bu açıdan söz konusu eleştirinin sadece Kant'a değil, bize göre geleneksel felsefenin vicdan kavrayışının tamamına yönelmiş olduğunu da kabul etmek gerekir. Çünkü söz konusu temel arayışları en nihayetinde kendi özgünlükleri içinde bir belirlenim alanını varsayar ya da Varlık olarak varoluşu yargı konusu eder. Heidegger bu türden bir yargılamayı kendi düşüncesi için kabul edilemez buluyor.

Vicdan çağrısının muhatabı açıktır ki *Dasein*'dır; ancak bu cevap tartışmasız olduğu kadar belirsizdir de. Örneğin *Dasein*, kendi olanağı içinde kendi olmaya yöneldiğinde duyduğu her sesi çağrı olarak değerlendirmeyebilir, ama çağrı doğrudan ona yönelikse o zaman *Dasein* onu işitecektir. Yani çağrının *Dasein* tarafından belirli bir kamusallık içinde gösterilene yönelerek kendisine başvurulanı cevaplaması diye bir şey söz konusu değildir. *Dasein* böyle bir çağrının üzerinden atlayabilir, hatta muhatap bile almayabilir! "Ve ancak onların-beni'inin Ben'ine başvurması ve işitmeye taşınmasından dolayı onlar (*das Man*) dağılır. Ancak çağrının hem onların hem de *Dasein*'ın kamusal yorumlanmışlık tarzının üstünden atlayıp geçmesi, bu, onlara artık hiç ulaşılmadığı anlamına da gelmez. Aslında bu üzerinden atlayıp geçme iledir ki çağrı onları (kamusal itibara düşkün olanları) önemsizliğe/anlamsızlığa (*Bedeutungslosigkeit*) iter".[16] *Dasein*'ın çağrının doğrudan kendisine ait olmadığını düşünmesi, çağrıyı muhatap almamasına yol açar. O zaman Heidegger'e şu soruları sorabiliriz: *Dasein*'ın muhataplılığı keyfiyet mi içerir yoksa bu keyfiyet değilse burada çağrı ve muhatabı arasında yine de keyfiyet doğmaz mı? Bulanıklık, belirsizlik *Dasein*'ın kaderi midir yoksa en nihayetinde o da yalnızca çıkar varlığı olarak varoluşunu mu gerçekleştirmektedir? Öyleyse onun *das Man*'dan ayırıcı olan işitmesi ne işe yarayacaktır? Yukarıdaki sorulara yeri geldikçe bazı cevaplar vererek ilerleyelim. Heidegger'e göre çağrı bildirimden yoksun olduğundan kendini sadece sözcüklere bırakmaz, o sessizlik kipinde

12 Heidegger, *a.g.e.*, 315; 270.
13 Heidegger, *a.g.e.*, 316; 271.
14 Bkz.: Heidegger, *a.g.e.*, 316; 271.
15 Heidegger, *a.g.e.*, 317; 272.
16 Burada *Dasein* ile Heidegger'in kendisi arasında özdeşlik ilişkisi kurmak olası olsaydı, o zaman Heidegger'in politik varlığının kendisi daha net anlaşılabilirdi. Açıkça sıradanlıkla gelişen bir tür popülist siyasetin ancak kontrolsüz bir kontrollülük -irrasyonel bir rasyonelleşme- ile yapacaklarına, yaptıklarına ve sonra da geride kalan enkazına karşı. Heidegger, *a.g.e.*, 317; 273.

konuşur. Bildirimden yoksunluk ne demektir? Hiç şüphesiz bildirimin kendisi belirli bir anlamı bildirir. Anlam da kendisinde hazır olarak varolanı açar. Bu açıdan bakıldığında vicdanın çağrısı, önceden belirlenmiş bir anlamı içeren bildirim olarak değerlendirilemez. Bu yüzden Heidegger'e göre vicdanın çağrısı doğrudan *Dasein*'a yöneliktir ve onu aldatamaz. Çünkü *Dasein*'ın kendisi de önceden belirlenmiş değildir. Yani *Dasein* için iyi ya da kötü, varlığın temeli belirli değildir.

Dasein'ın önceden verilmiş ve belirlenmiş bir varoluşu olmadığına göre, onun çıkar varlığı olarak var oluşu ve *das Man* ile yaşayacağı yakınlık da söz konusu değildir. Ayrıca çağrı kesin bir şekilde kendimiz tarafından ne kurgulanmış ne de isteyerek yerine getirilmiş olduğundan, o benden ve benim ötemden gelecektir. Bu yüzden de Varlık türüne ait olmayan konuşma ve eleştiri, vicdanın çağrısı için de geçerlidir. O zaman açıkça şöyle söylenebilir: *Dasein*'ın işittiği fakat *das Man*'ın tanıdık olmadığı bir ses olarak ancak duyabildiği bir "çığlık"tır vicdanın çağrısı. Çünkü *Dasein* kaygıyla kendisi olabilmeye yönelirken *das Man* korkusunun esaretiyle varolabilmeyi atlar. Çağrı bu anlamıyla muhatabı (*Dasein*) için ortada, açıkta, el altında ve göz önündedir, diğerleri (*das Man*) için ise yoktur. Bir başka ifade ile çağrı ontolojik varlıklar için vardır, ontik varlıklar için değil: "Var olan (başka bir deyişle, çağrı gibi olgusal herhangi bir şey) elde mevcut olmalıdır ve kendisinin Nesnel bir şekilde elde mevcut olarak tanıtlanmasına izin vermeyen (var olan) tam da var olmayandır".[17]

Heidegger'e göre kamunun da vicdanı vardır. Ancak kamu vicdanı *Dasein* için insanın sesidir, *Dasein* bu sese yalnızca kendi olabilme olanağı içinde bakar, daha fazla değil. Çünkü *Dasein* genelin sesine değil kendisine yönelen çağrıya kulak verir. Burada Heidegger tekrar çağrının başvurusunu anlama ve suçluluk kavramlarına dönmenin gerekliliğini belirler:

> Ama soru yeniden doğar: *Nasıl suçlu olduğumuzu ve suçun neyi imlediğini kim söyler?* Suç kavramı keyfi olarak düşünülüp tasarlanabilen bir şey olamaz ve *Dasein*'a zorla dayatılamaz. Ama eğer suçun özü üzerine bir anlayış olanaklı ise, o zaman bu olanaklılığın taslağı *Dasein*'da önceden tasarlanmış olmalıdır. Bu fenomenin açığa serilmesine götürebilecek izi nasıl bulacağız? Suç, vicdan ve ölüm gibi fenomenler üzerine tüm varlıkbilimsel araştırmalar *Dasein*'ın gündelik yorumunun bunlar üzerine 'ne söylediğinden' yola çıkmalıdır.[18]

Burada vicdanın çağrısı ve suçluluk arasındaki bağ, sağduyunun gündelik çağrısını işiten ve başkalarıyla birlikte olmaktan kendini bir şekliyle alıkoyan belirli türden bir durumun ya da sorumluluğun yerine getirilmemesi ile ilgili olarak ortaya çıkar. Yani borçlu olma içeriği doğar. Öyleyse suçlu olan, *Dasein* için temel olanda, temel olduğu şey açısından bir eksikliktir. Ancak bu eksiklik yapısal olarak var değildir: "*Borçları olma* ile ve yasa çiğneme ile zorunlu olarak bağıntılı olmayan suç fenomeni ancak her şeyden önce ilkece *Dasein*'ın suçlu Varlığını sorgularsak, eş deyişle ancak 'suçlu' kavramını *Dasein*'ın Varlık tarzı aracılığıyla kavrarsak açıklığa kavuşturulabilir."[19]

O halde burada Heidegger'ci terminolojiyle yeniden *Dasein*'ın, vicdanın çağrısına neden olan eksikliğin ya da borçluluğun ve "suçlu-Varlık kimdir?" sorusunun kendisine

17 Heidegger, a.g.e., 320; 275.
18 Heidegger, a.g.e., 326; 281.
19 Heidegger, a.g.e., 328; 283.

dönmek gerekmektedir. Heidegger, *Dasein*'ın varlığını kaygı olarak belirlemektedir ve bunu, olgusallık yani fırlatılmışlık ile varoluş ve düşme içeriği içinde değerlendirmektedir. Bu kaygı, *Dasein*'ın kendi kendinin temelini atmasına ve bu temeli de kendi gücü içine alamadan varoluşsal olarak olabilmesine bağlı olarak açıklar. Başka bir ifade ile fırlatılmış varlık, hiçbir zaman temelinden önce değildir fakat yalnızca onda temel olarak varolur.[20] Ancak yine de sorumuz halen cevaplanmamıştır; suçlu-Varlık kimdir? Kesinlikle kaygı duyan varlıktır. Peki, neden suçlu varlıktır? Vicdanın çağrısını işitmek, yani çağrının dile getirdiği varoluşu bilmeye, anlamaya, yapmaya, sahiplenmeye kısaca her tür yükümlülüğüne esir olmaya hazır olduğu için. Esir olmak ne demektir? Kendi kendini seçmektir. Çağrı zaten seçmektir. Çünkü seçilen şey özgür-Varlık olarak vicdan taşımayı ister:

> Böylece başvurmanın doğru işitilmesi kendi en öz 'Olabilme'sinde kendini-anlamaya, eş deyişle birinin kendini *kendisi* en *öz* asıl 'suçlu olma olanaklılığı' içine yansıtmasına denk düşer. *Dasein* anlayarak kendini bu olanağa bıraktığında bu onun çağrı için *özgürleşmesini*, başvurabilme olanağı için hazırlanmışlığını içerir. Çağrıyı anlamada, *Dasein kendi öz varoluş olanağının* esiridir. Kendi kendisini seçmiştir.[21]

Heidegger'e göre aslında bu seçim, bir "vicdan yaşantısı"nı sürdürme kararlılığı olarak algılanmalıdır. Burada önemli olan tam da bu yüzden çağrının yerine getirilmesinden daha çok işlenen suçun sahiplenilmesidir, yani vicdanın kendisi ancak suçu anımsatır.[22] *Dasein* vicdanın çağrısına kulak kabartarak gerçekte vicdanın doğrudan bildirdiğini anımsamış olur. Böylece *Dasein*'ın çağrıya kulak kabartması ve vicdan taşımayı istemesinin kipi sağduyudan yoksun, boş ve gürültülü konuşmadan arınık olan *suskunluk*tur. *Dasein*'ın tanıklığını yaptığı, ayırt edici şekilde açığa serilmişliğe, kendisi kendi öz-suçlu-Varlığı üzerinde suskunluk ve endişeyle hazırlanır, buna *kararlılık* denir. Kararlılık *Dasein*'ın açığa serilmişliğinin ayırt edici kipidir. Yani *Dasein* ancak kararlılıkla dünyadan koparılmışlığına ve boşlukta yüzen bir ben olmasına son verir. Bu da demektir ki kararlılık teriminde belirlenen fenomen boş bir *habitus* olmaktan uzaktır.[23] Kararlılık belirli bir konumda olmayı göz önünde bulundurmak değil daha şimdiden o konumda olmaktır, bu yüzden *Dasein* şimdiden eylemde bulunmaktadır:

> Varlığa asıl saydamlığını ilk kez veren kararlılıktır. Kararlılıkta *Dasein* için mesele kendi en öz varolabilmesidir ki, fırlatılmış olarak kendini yalnızca belirli olgusal olanaklar üzerine yansıtabilir. Karar kendini 'edimsellik'ten uzaklaştırmaz, ama ilkin olgusal olarak olanaklı olanı keşfeder ve bunu, onu onlardaki en öz 'varolabilme' olarak onun için olanaklı herhangi bir yolda kavrayarak yapar.[24]

---

20 Bkz.: Heidegger, *a.g.e.*, 329-330; 284-285.
21 Heidegger, *a.g.e.*, 333-334; 287-288.
22 Heidegger, *a.g.e.*, 336-337; 290.
23 Heidegger, *a.g.e.*, 347; 300.
24 Heidegger, *a.g.e.*, 346; 299.

Artık bu noktada Heidegger'in *Dasein* açısından belirlemiş olduğu varoluşsal olanaklılığın vicdan çağrısı ve suçluluk duygusu arasındaki ilişkisine yaşantı deneyimleri açısından bakmanın zamanı geldi. Eğer Heidegger'in çok sade bir şekilde belirlediği gibi, bütün maliyet hesaplarına rağmen yaşam bir iş ise[25] ortaya konan yaşama bakmak gerekir. Çünkü kapitalist anlamda iş, kendinde bir etkinlik olarak varolamaz, tersi olsaydı da hem etkin olmaz hem de ucubeleşerek değersizleşirdi. O halde yaşantının varoluşsal niteliklerini belirleyen deneyim, ancak vicdanın çağrısını işitebilecek *Dasein* tarafından gerçekleştirilecektir. Kaldı ki Heidegger'e göre Kant'ın vicdan yorumu, *Dasein*'in varlıkbilimini örtük şekilde kabul etmek durumundadır. Çünkü Kant'ın ahlakı her ne kadar yararcı ve mutlulukçu bir temellendirmeden uzak olsa da, *Dasein* kaygılanan bir varolan olarak, değerlerin edimselleştirilmesini sağlar ve norma uygunluk taşır.[26] Bu durumda Heidegger açısından tüm belirsizliklerine rağmen vicdan, *das Man*'ın kalabalık ve gürültü içinde edindiği ve seçmediği önceden verili olan bir durumu iken, *Dasein* için sessizlik ve kararlılık içinde özgürce seçilen bir doğrudanlıktır. Eğer ulaştığımız bu sonuç doğru ise, Heidegger'in Nazi Partisi ile kurduğu ilişki ve sonrasında gösterdiği performans için bazı açıklayıcı ipuçları yakalamış oluyoruz. Fakat bu ipuçlarından daha önemlisi ve fark edilmesi için tekrarlanmasında beis görmeyeceğimiz bir başka noktadır. O da Heidegger'ci bir vicdan yaklaşımının aslında felsefi tüm akıl yürütmelerle açıklanmaya çalışılmasına rağmen, halen kavramın (vicdanın etimolojisi bölümünde gösterdiğimiz şekliyle) Latince köklerine sadık bir şekilde ve İncil'de içeriklendirildiği şekilde kullanılmasının sürdürüldüğüdür. Bir başka ifade ile vicdan halen teolojik bir içerikte varlığını sürdürmektedir. O halde vicdan kavrayışında modern siyasetin ya da daha genel anlamıyla felsefi bilginin edindiği konum en azından Heidegger örneğinde teoloji lehine felsefede sürdürülmüş görünmektedir.

B.) HANNAH ARENDT VE VİCDAN SAHİBİ OLARAK SOKRATES VE DİRENİŞÇİLER

Arendt'in vicdan üzerine yorumlarını, Heidegger'ci çözümleme ile ilişki içinde ele almadan önce, Arendt için başka bir kaç kaynağa geri gitmek yerinde olur. Arendt, Heidegger'in öğrencisidir ve doktora çalışmasını Augustinus üzerine yapmıştır: *Sevgi ve Aziz Augustinus* adlı bir tez hazırlar.[27] Bu da yerinde olarak, Arendt'in vicdan kavrayışının öncelikle iki temeli olabileceğini düşünmemize yol açabilir. Aslında bu kanaat bir ölçüde haklı da görünmektedir. Arendt, ilkin vicdanın teolojik gerekçelendirmelerle belirlenmesini öngören Augustinus'cu kavrayış, ikincisi vicdanı varlıkbilimsel bir temelle ortaya koyan Heidegger'ci kavrayış (ki bir önceki alt başlıkta bunun sorunlu yanını göstermeyi denedik). Ancak Heidegger'in öğrencisi üzerindeki etkisi, kendisinin de ilgilendiği Augustinus ve Antik Yunan üzerine olan düşünceleri aracılığıyla olmuştur. O halde batı geleneği içinde vicdanın yerini öğrenmek için Arendt'e başvurmak rastlantısal olmayacaktır. Arendt için, nedir bu vicdan ve vicdanın yeri neresidir?

---

25 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, a.g.e., 412 & *Being and Time*, a.g.e., 336; 289.

26 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, a.g.e., 417 & *Being and Time*, a.g.e., 339; 293.

27 Arendt'in vicdan ve suçluluk üzerine yaptığı çalışmalarında savunduğu görüşleri kimden ya da kimlerden edindiği ve bu etkilerin nasıl olabileceği üzerine literatürde bazı tartışmalar bulunmaktadır. Bu konuda özellikle bkz.: Arne Johan Vertlesen, "Hannah Arendt On Conscience And Evil", *Philosophy & Social Criticism*, 2001; vol. 27; no 5, 1-33. Joanna V. Scott & Judith C. Stark, "Interpretive Essay: Rediscovering Hannah Arendt", Hannah Arendt, içinde *Love and Saint Augustine*, (University of Chicago Press: Chicago, 1996), 115-212.

Batı uygarlığı çocuklarını sıkı bir vicdan geleneği içinde büyütmektedir. Ancak bu bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Çünkü söz konusu gelenek çocuklarına başkalarıyla paylaştığı her şeyi sanki ortak bir bilgiymiş gibi öğretmektedir. Ancak aslında başkalarıyla paylaşılan, çoğu kez bir düşünce ya da karardır, yoksa vicdanın kendisi değil. Oysa çocuklara öğretilen tam tersidir; yapılan sanki önce vicdan mahkemesi önünde (*in foro conscientiae*) bir paylaşımdır, sonra da düşünce ve karardır.[28] Arendt bunu bir aldatmaca olarak belirler. Bu aldatmacayı hem Heidegger öncesinde hem de Heidegger'de olduğu gibi bir belirsizlik olarak ortaya konan vicdanın nitelemeleri sağlamaktadır. Çünkü söz konusu edilen vicdanın belirli bir takım niteliklerini görmek gerekir.

> i) Vicdan her yerde *apolitik*tir. Ne haksızlığın yapıldığı dünya ile ne de bu haksızlığın dünyanın geleceğine ilişkin sonuçlarıyla ilgilidir. (...) ii) 'Yasaya karşı itaatsizlik sorunu kişisel ahlâk düzeyinde hiçbir şekilde açıklanamaz' tespitiyle ilgili başka bir durum da söz konusudur. Vicdanın sesi sadece apolitik değildir, aynı zamanda son derece *subjektif*tir. iii) Bunlar (vicdan-b.e.) insana ne yapması gerektiğini değil, neyi yapmaması gerektiğini söylerler; davranış prensipleri koymaz, aşılmaması gereken *sınırları çizer*ler. Ve insanı, "Kötülük yapma, yoksa bir kötüyle birlikte yaşamak zorunda kalırsın" diye uyarırlar.[29]

Yani Arendt'e göre vicdan; apolitiktir, özneldir ve sınırlar çizmektedir. O halde batı geleneği açısından söz konusu edilen politikalarla ya da düşünce ve kararlarla vicdan arasındaki bağ, bir öncelik sonralık ilişkisinin de ötesinde bazı türlerden aldatmacaları içermektedir. Yani Arendt'in vicdan nitelemelerine göre vicdan mahkemesinin kurulduğu alanla kamusal alan arasındaki ilişkiler açık değildir. Çünkü vicdan apolitiktir, özneldir ve sınırlar çizmektedir.

Arendt tam da ulaştığı bu vicdan tanımından dolayı iki temel soruyu sorma ihtiyacı duyar. Birincisi vicdan sahibi kimdir ve vicdan sahibinin yapabilecekleri nelerdir? İkincisi vicdanın kendisini referans alarak kamusal alanda gerçekleşen vicdani ret, savaş karşıtlığı, şiddet karşıtlığı ve sivil itaatsizlik yaklaşımlarının gerçekten teolojik ya da ahlaki (felsefi) anlamı ne ölçüde gerçekçidir?

Birinci soruya Arendt'in vereceği cevap, tarihsel açısından çok bilindik isimleri anmaktır. Vicdan sahibi Sokrates ve Thoreau'dur. İkisi de yasa karşısında ve yasa yanında yer alırlar. Arendt özellikle Sokrates ile ilgilenir. Çünkü Sokrates'in konumu daha sonra ikinci sorumuzda karşımıza çıkacak Adolf Eichmann ve benzer konumda olanlar açısından daha açıklayıcı olacaktır.

Birinci sorumuza geri dönelim. Arendt'e göre vicdan ve suçluluk üzerine gerçekleşen ilk tartışmalardan biri Platon'un *Gorgias* diyalogudur. Bu diyalogda Sokrates Polos'a şöyle demektedir: "Çünkü sen de, ben de inanıyoruz, herkes de inanıyor ki kötülük etmektense, kötülük görmek, cezalandırılmamaktansa cezalandırılmak daha iyidir".[30] Bu ifadenin anlamı nedir? Sokrates çok iyi bilmektedir ki bir kişi ne yaparsa onunla yaşar, yani

28 Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", içinde *Kamu Vicdanına Çağrı, Sivil İtaatsizlik*, der. Ender Ateşman, (Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 1997), 82.

29 Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *a.g.e.*,84-86.

30 Platon, "Gorgias", içinde *Diyaloglar*-I, çev. Melih Cevdet Anday, (Remzi Kitabevi: İstanbul, 1996), 77- 474b. Platon, "Gorgias", der. Edith Hamilton& Huntington Cairns, içinde *The Completed Dialogues of Plato*-I, (Princeton University Press: Princeton, 1989), 256- 474b.

site hayatı açısından bir yurttaşın, ancak sözünün ağırlığı ve yaşamının karşılığı kadar kamusal anlamı ve itibarı vardır. Bu anlam yurttaş olmanın bütünlüğünü kavrayanlar açısından çok önemlidir ve göz ardı edilemez. Kötülük yapmak bu bütünlüğü parçalamakla kalmaz, böyle bir toplumda kişiyi yasa karşısında ironik bir duruma sokar, kişi kendini aldatarak yaşamak durumunda kalır, ama kişi kendini böylesi bir varlık alanında aldatarak yaşayamaz. Eğer bunu başarabiliyorsa ya yasaya olan güven ortadan kalkmış ya da yurttaşlar arasında değerlerin bir tür bozuşması başlamıştır. Dolayısıyla Sokrates kötülük yapmanın ne anlama geldiğinin farkındadır. Dahası ille de bir tercih yapmak durumunda kalsa, "kötülük görmeyi yeğler", çünkü yaşantı deneyimi açısından öznesi olduğu eylemi taşımakla yükümlüdür, o eylemi taşımak onun için adeta bir zorunluluktur, onu bu açıdan atlayamaz; oysa nesnesi olduğu eylem için bir yükümlülük taşıyamaz, o eylem için onun konumu rastlantısaldır, onu bu açıdan unutma denizinde kendi eylemi için ancak ıslah edebilirse taşıyabilir. Bir başka ifade ile *Dasein*'ın vicdan ya da yükümlülüğü karşısındaki belirsiz konumu ki bu belirsizlik oldukça yoğun olarak keyfiyeti de çağrıştırıyor, Antik Yunan'ın varlık alanında vatandaş Sokrates için söz konusu değildir.

O halde burada Arendt'e kötülüğün ne olduğunun sorulması gerekir. [31] Sanırım bu noktada Arendt'in Augustinus ile ilgili çalışmasına bakmak gerekir. Orada Arendt, Augustinus'un günahı[32] alışkanlık ve gündelik hayatla ilişkilendirdiğini, belirlediğini fark eder. Günah tutkuların esiri olmaktan, baştan çıkmaktan daha çok, alışkanlıkların ve bu alışkanlıkların gündelik hayatta sıradan bir şekilde üretilmesiyle doğar. Çünkü Augustinus'a göre yaratıcının sesi olarak vicdan, Tanrı'ya bağlılığı, bu dünyanın ötesinden ve alışkanlıkların uzağından insanın kalbine ulaştırır. Açıktır ki günah yalnızca kendi irademiz konusunda ısrarcı olmaktan doğar.[33] Augustinus'a göre iyilik ve kötülük aslında Tanrı'ya duyulan bağlılıkla açıklanan bir bolluk sorunudur. Hatta ölüm bile bu çerçevede Adem'in günah işlemesi ile insanlığa getirilmiş bir cezadan başka bir şey değildir. "İyi meleklerin kutluluğu varoluşun bolluğundan ibarettir ki onlar Tanrı'ya bağlı olmaktan hoşlanırlar. Kötücül meleklerin sefilliği varoluşun indirgenmiş bolluğudur ki onlar Tanrı'ya bağlılık duymamakla acı çekerler".[34]

---

31 "Arendt, Gershom Scholem'e bir mektubunda kötülüğün bir mantarı andırdığını yazdı. 'Kötülüğün ne derinliği ne de şeytani bir boyutu vardır. Tam da yüzeydeki bir mantar gibi yayıldığı için, aşırı çoğalıp tüm dünyayı harap edebilir' Arendt, bakteri gibi, kötülüğün de gerçek bir bilimsel açıklamasının yapılabileceğini ileri sürecek kadar fazla bilgiçtir –ve ahlâki alanda nedensel açıklamadan kaçınmak için de çok kararlıdır. Bu metafor, çağdaş kötülükteki kavramsal olarak tehdit edici unsuru etkisiz hale getirme girişimidir. Biyolojik savaş insanlığı yok edebilirdi, ama yaşamın değerine ilişkin kuşku uyandıran bakteri değildir. Bu nedenle, mantar metaforu, anlaşılabilir olan kötülüğe işaret eder. Ayrıca, herhangi bir niyeti olmayan bir nesneyi de ima eder. Bunun, Arendt'in modern felsefi gelenekten – özellikle de, aksi takdirde çok borçlu olduğu Kant'ın çalışmasından- en büyük kopuşu olduğunu gördük. Burada doğalcı, kasti olmayan bir dilin kullanımı, sorumluluktan kaçınma değil, sorumluluk almak için yeni tabirler geliştirme girişidir. Arendt, kötülüğün yalnızca, onun bizi çok küçük yollarla ele geçirdiğini kabul etmemiz halinde yenilenebileceğine ikna olmuştu. Büyük ayartıları tanımak ve böylece de direnmek kolaydır, çünkü direniş kahramanca gelir. Çağdaş tehlikeler, küçük ve sinsi adımlarla gelir. Bu adımlar bir kere atıldıktan sonra, pek öngörülmeyecek büyüklükte sonuçlara götürürler. Kötülüğün bayağı olduğu iddiası, büyüklüğe değil, orana ilişkin bir iddiasıdır: Eğer büyük suçlar küçük nedenlerden doğabilirse, bunları altetme umudu olabilir" Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük –Alternatif Bir Felsefe Tarihi*-, 346.

32 Augustinus açısından iyi ve kötüden söz etmektense sevap ve günahtan söz etmek gerekir. Çünkü söz konusu edilen Augustinus ve onun *teo-philosophy*'sidir.

33 Arne Johan Vertlesen, "Hannah Arendt On Conscience And Evil", *a.g.e.*, 2-6.

34 Saint Augustine, *On The Two Cities, Selections from The City of God*, der. F.W.Strothmann, (Frederick Ungar Publishing Co. : New York, 1962), 44- KitapXII.

Kısaca Arendt'in teolojideki günahtan ve Augustinus'un kendi günah yorumundan hareketle iki önemli noktayı devraldığını söyleyebiliriz. Birincisi günahkârlığın kökel olarak Âdem ile başladığı ve tüm insanlığa yayıldığı inancı, ikincisi gündelik hayatın ve sıradanlığın günah açısından önemi. Bu sonuçları daha önce Sokrates'ten hareketle Arendt'in belirlediği vicdan sahibi olmakla ilişkilendirirsek, şöyle düşünmek imkânlı görünebilir: Vicdan muhasebesi, vicdan azabı, vicdan rahatlığı denilen şeyler aslında insanın ister teolojik ister felsefi olarak olsun kendi bütünlüğünü dile getirdiği ifadelerdir. Çünkü bağlılık, sorumluluk, kulluk duyulana dair inanç, insanı dini ve ahlaki olarak kendi aldatmacasının farkındalığında rahatsız etmektedir. O halde Sokrates'in siteye ve en yüksek iyinin egemenliğine duyduğu sadakattir onu kötülük yapmaktan alıkoyan ya da Augustinus'un *Tanrı Devleti*'ne ve en yüksek iyi olarak Tanrıya duyduğu rabıtadır onu kötülük yapmaktan alıkoyan. Ancak ulaşılan bu sonucun burada onanması göründüğü kadar kolay değildir. Çünkü Heidegger'in de belirttiği ve Kant'a bir eleştiri olarak yönelttiği bir durumu göz önüne almamız gerekir. Nedir o? Vicdanın kendisinin hukuksal/yargısal bir imge olamayacağıdır. Şimdi bu ne demektir? Arendt'e sorduğumuz ikinci soruyu burada hatırlatarak cevabımızı arayalım. Neydi o soru? Vicdanın kendisini referans alarak kamusal alanda gerçekleştirilen herhangi bir eylemin gerçekten teolojik ya da ahlaki anlamı ne ölçüde gerçekçidir?
Hemen Arendt'ten ulaştığımız ilk cevabı verebiliriz:

> Böyle bir haklı kılmanın iki çeşit politik ve hukuki zorluğu vardır. Birincisi, böyle bir şeyin genelleştirilemeyeceğidir; geçerliliğini sürdürebilmesi öznel kalmasına bağlıdır. Benim kaldıramayacağım bir şey, bir başkasında en küçük bir vicdani rahatsızlık yaratmayabilir. Sonuçta vicdana karşı vicdan noktasına gelmiş oluyoruz... İkinci ve daha ciddi bir zorluk ise, metafizik olarak tanımladığımız sürece vicdanın, insanın sadece doğuştan getirdiği haklıyı haksızdan ayırt etme yeteneği değil, ayrıca insanın kendi benliğine ilgisinin de olması gerektirmesidir, çünkü belli bir şekilde davranma sorumluluğu sadece insanın kendi benliğine olan bu ilgisinden ortaya çıkar. Ve özbenliğe olan bu ilgi herkesten mutlaka beklenemez.[35]

O halde ahlaki ya da teolojik temelli bir vicdan anlayışı, modern devletin kamusallık anlayışını göz ardı etmeden kendine uygulama alanı bulamaz. Çünkü modern toplumlar ya da dar anlamıyla 18.yüzyıl sonrası yoğunlaşmış sermaye birikimine sahip kapitalist devletleri önceleyen toplumlarda, toplumsal bütünlükler ve ilişkiler daha organiktir. Böyle toplumlarda kamusal ve özel alan ayrımları belirginken; söz konusu modern toplumlarda daha siliktir. Liberter ve muhafazakâr görüşler her ne kadar bu ayrımı korumak istese de giderek parçalanmasına engel olamamaktadır. Çünkü kamusal olan kamuya açık olandır, bu açıklık durumu doğrudan ya da dolayımlı bir şekilde gerçekleşebilir. Kamusal alanda birey çoğu zaman kurucu değil düzenleyici olarak kalandır. Onun varlığının sınırları sözleşme gereği olarak anayasanın sağladığı haklar ölçüsündedir. Eğer benzer şeyler özel alan için de gerçekleşiyorsa parçalanma başlamış demektir. Çünkü özel alanın varlığı için gerekli edimler özel alanın sahiplerince kurulamıyorsa, düzenlenemiyorsa ve yargılanılamıyorsa, açıkçası

35 Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *a.g.e.*, 87.

özel alan normatif hukukun müdahale alanında kalıyorsa, o zaman din ve ahlaki gerekçelerin temelinde yer alan vicdan da hukukun müdahalesi ile karşı karşıya kalır. Arendt tam da bu yüzden hem toplum sözleşmesi geleneğine hem de Kant'çı gerekçelendirmenin vicdana geri dönerek kendi ahlak metafiziğine ve hukuk temellendirmesine yeniden geleneksel temeli seçmesine karşı gelir.

> Yurttaşın yasaya ahlaki itaat sorumluluğu geleneksel olarak, bireyin yasayı onaylamış olması ya da bizzat kendisinin yasayapıcı olması, yani yasanın egemenliği altında insanların yabancı bir iradeye değil kendi iradelerine itaat ettikleri kabülünden çıkarılır; bunun sonucu ise herkesin aynı zamanda kendi efendisi ve kölesi olması ve kamunun esenliği için çalışan yurttaşla kendi mutluluğu için çaba gösteren özbenlik arasında var olduğunu kabul edilen özgün çatışmanın içselleştirilmiş olmasıdır. Bu Kant ve Rousseau'nun ödev konusuna getirdikleri çözümün özüdür ve bana göre çözümün yetersizliği olayın tekrar vicdana bağlanmasıdır, yani benin benlikle olan ilişkisine. Modern politik bilimler açısından sorun, uzlaşmanın kurgusal kökeninden kaynaklanmaktadır.[36]

Arendt Kant'a getirdiği bu eleştiride karışıklığın nedeni olarak iki gerekçeye işaret ediliyor. Birincisi yasayı yapma konusunda "yurttaşın konumu", ikincisi ise yurttaşın kimin için "yasaya hizmet ettiği".

Bu iki gerekçenin modern toplum anlayışlarının kurgusal kökenine yerleştiriliyor olmasının doğurduğu sakıncaları görmek açısından 20. yüzyıl Avrupa tarihine bakmak yeterli olur. Arendt de tam olarak bunu yapıyor. Bu konuda bir teorik bir de pratik bir olgu karşısında Arendt'in düşüncelerini bilmek yararlı olur. İlki sivil itaatsizlik düşüncesi ya da hareketidir. Arendt'e göre sivil itaatsizlik ile ilgili tartışmalar aslında tuhaf bir hal almıştır: "[A]hlak ile yasallık ve vicdan ile anayasa arasında çok da mutlu olmayan teorik bir evlilik ortaya çıkmıştır".[37] Bununla kastedilen sivil itaatsizlik eyleminin "Anayasa Mahkemesi"nin "üstün bir yasa"yı referans gösteren eylemcinin gerekçesini kabul ederek, kendi varlığını yadırgatıcı şekilde by-pass etmesidir. Genellikle sivil itaatsizlik eyleminin gerekçesi ahlaki ve dini nedenlerle haklı gösterilmek istenirken vicdanen kişinin yasa karşısındaki sorumluluğu ortaya konur. Ancak yapılan eylem her ne kadar tekil bir özellik arz ederek başlasa da, anlamlı olabilmek için öyle kalamaz. Tabi ki vicdani ret ile sivil itaatsizliği de birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü vicdani ret eyleminin gerekçeleri sivil itaatsizlik eylemi açısından geçerli gerekçeler olmayabilir. Ama burada önemli olan, her iki eylemin de tanınır olduğu durumlarda dolaylı itaatsizliğin hukuki olarak onaylanmasının gerçekleşmiş olduğudur. Bu da hukukun adalet sağlayıcı iddialarını, kendi temellerini gerçek anlamda iptal etmesi anlamına gelir. O halde ya modern hukukun kurgusal olarak belirlenmiş kökeninden vazgeçilecek ya da bu tip bir eylemin anayasal olarak değil ama yasal olarak pragmatik bir çözümü yürürlüğe konacaktır. Ancak ikinci çözüm mevcut durumu kurtarmaktan öte bir şey olmayacaktır.

Arendt'in eleştirilerini biçimlendiren ikinci örnek hiç şüphesiz Adolf Hitler,

36 Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *a.g.e.*, 101.
37 Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *a.g.e.*,78.

Adolf Eichmann gibi Yahudi Soykırımı'nın mimarlarının hem psikolojik hem de felsefi duruşlarıdır. Bilindiği üzere Arendt, Eichmann'ın duruşmalarını izlemiştir ve bu konudaki değerlendirmeleri çok fazlaca tartışılmıştır.[38] Bu yüzden burada gerektiği kadar bir tekrar yapmak yerinde olacaktır. Eichmann Arendt'e göre temel olarak düşünme yoksunudur. Çünkü düşünme temel olarak insanın eyleminde özne olmasını ve yargıda bulunmasını sağlar. Yine de bu demek değildir ki Eichmann yaptığı eylemlerin bilincinde değildir. Elbette bilincindedir ve insanlığa karşı gerçekleştirdiği suça bireysel ölçüde katkı sağlamıştır. Ancak düşünmek, verili olan sınırları görmek ve dışına çıkabilmektir, oysa insan her zaman bir şeyleri kesintiye uğratmaksızın bilinçli olarak davranabilir. Eichmann'ın yaptığı da tam olarak budur: Üzerine düşen görevi en eksiksiz şekilde yerine getirmek.[39]

Arendt Eichmann'a baktığında gördüğü şey artık vicdan yoksunluğu değildir. Onda eksik olan birlikte yaşama imkânını reddeden politik tutumdur. Onun reddettiği şey *polis* yaşamıdır. Bu açıdan onu Sokrates ile değil belki de Heidegger'ci *das Man* ile karşılaştırmak gereklidir. Çünkü Sokrates'in boyun eğdiği yasa hem kendisini efendi hem de köle olarak gördüğü *polis*'in yasasıdır. Oysa Eichmann ve *das Man*'ın peşinden giderek kendi çıkarını koruduğu ve sorumluluğunu soyut bir düzlemde bıraktığı yasa ise belirli türden bir egemenliğin yasasıdır. Eichmann şöyle diyemez: "*Dünya çığırından çıkmış: Ah kör talih, onu düzene sokmak için ne yazık ki ben doğmuşum*".[40] Çünkü o bürokratik, teknokratik bir düzene eklemlenmiş ve eklemlediği şeyi düşünce konusu yapmak şöyle dursun, konformist bir biçimde sahiplenmiştir.

Peki, Eichmann'ın durumunda kalmış ancak onun gibi davranmamış olanlara ne demeli? Onlar işte Eichmann'dan farklı olarak konformizmi reddetmişlerdir. Belki olanlara seyirci kalmamak için, olanların dışına çıkmanın bireysel yolunu en azından aramışlardır. Böyle bir durumda ahlaki olarak bu kişilerin kendini suçlu hissetmesi yanlıştır. Çünkü onlar

---

38 Bu konuyla ilgili onlarca makale, kitap bulunabilir. Bir kaç örnek olması bakımından bkz. David Luban, "Heroic Judging in an Antiheroic Age", *Columbia Law Review*, vol. 97, no. 7, 1997, 2064-2090. Barry Clarke, "Beyond 'The Banality of Evil'", *British Journal of Political Science*, vol. 10, no. 4, 1980, 417-439. Arendt'in bu çalışmasını özetler ifadesi için bkz.: "*Eichmann in Jerusalem*'de Arendt, hem savunmayı hem de iddia makamını Hegelciliğe teslim olmakla suçladı, çünkü ikisi de Eichmann'dan çok tarihi yargılama eğilimindeydi. Eğer yeterince zorlansaydı, iki duruş noktasının da Eichmann'ı temize çıkaracağına inanıyordu. Çünkü eğer tarih yalnızca birbiri ardına gelen antisemitik olaylardan ibaretse, o, kendi iddia ettiğinden daha büyük bir makinedeki küçük bir dişli değil miydi? Arendt, ahlâki sorumluluğu, ahlâki seçişin radikal olumsallığının kabulünü gerektirdiğine ilişkin Kant'çı görüşü sürdürdü. Yalnızca bu tercihlerin tümüyle belirlenmemiş olduğunda kesin bir şekilde ısrar edersek, belli insanlar Nazi suçlarından sorumlu tutulabilirlerdi. Daha iyisi ya da daha kötüsü olsun, olumsallık Yahudi soykırımında o kadar büyük bir rol oynadı ki, olumsallığı yok etmeyi hedefleyen bir felsefe, deneyim tarafından çifte mahkûm edilmiş gibi görünüyordu" Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük – Alternatif Bir Felsefe Tarihi*-, 300.

39 "Adolf Eichmann'ın vicdanı kuşkusuz karmaşık olmakla beraber bu konuda yalnız değildi, uzaktan da olsa Alman generallerinin vicdanıyla benzerlik gösteriyordu. Bu Alman generallerden biri, Nürnberg'de kendisine yöneltilen 'Siz onurlu generaller nasıl oldu da sorgusuz sualsiz bir sadakatle bir katile hizmet etmeye devam edebildiniz?' sorusuna 'Başkomutanını yargılamak askerin işi değildir. Bırakın da bu işi tarih ve yukarıdaki Tanrı yapsın' cevabını vermişti. (Nitekim General Alfred Jodl Nürnberg'de asıldı.) Pek zeki sayılmasa da, sözünü etmeye değecek bir eğitimi olmasa da Eichmann en azından, herkesi suçlu hale getirenin bir emir değil de kanun olduğunu az çok sezmişti. Führer'in ağzından çıkan sözler, sıradan emirden farklıydı; bu sözlerin geçerliliği zaman ve mekânla sınırlı değilken, bu sınırlama sıradan emrin en göze çarpan özelliğiydi" Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, (Metis Yayınları, İstanbul, 2009), 156.

40 Hannah Arendt, "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", *Kamu Vicdanına Çağrı, Sivil İtaatsizlik*, der. Ender Ateşman, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997), 172.

somut olarak o cürümlerin bir parçası değillerdir. Bir başka açıdan kolektif anlamda suç ya da suçsuzluk söz konusu edilemeyeceğinden, burada olup bitenlerde her türlü düşünce yoksunluğuna rağmen suçun bireyselliği göz ardı edilemez.

> Şimdi iki soru ortaya atmak istiyorum. Birincisi ayaklanıp, isyan edememiş olsalar da, kendi yaşam alanlarında işbirliği yapmayan ve kamusal yaşamda yer almayı reddeden az sayıdaki insanın diğerlerinden farkları neydi? İkincisi, sisteme olası bütün kademelerde ve çok farklı görevler üstlenerek hareket eden insanların, basit birer canavar olmadıkları konusunda hemfikirsek, bu insanları bu davranışa iten neydi ve şimdi, 'yeni düzenin' ve onun değerler skalasının yıkılmasından sonra, bu davranışlarını hangi ahlaki –hukuki değil- gerekçeyle mazur göstermekteler? Birinci sorunun yanıtı oldukça basittir. Katılmayı reddeden ve bu nedenle çoğunluk tarafından sorumsuzlukla suçlanan insanlar, kendi başlarına karar verme cesaretini gösterebilmiş olanlardı. Bunların böyle davranabilmeyi becerebilmelerinin nedeni, daha iyi bir değerler sistemine sahip olmaları ya da düşüncelerinde ve bilinçlerinde hala eski adalet ve adaletsizlik ölçülerinin köklü bir biçimde yer alması değildi. Bence olay, bu insanların vicdanlarının, deyim yerindeyse otomatiğe bağlanmamış olmasıydı: Yani bunlar, doğuştan getirildiği varsayılan ya da sonradan edinildiğine inanılan, her derde deva hazır reçeteler ya da kurallar bütününe göre davranmışlardı.[41]

Yani Arendt'e göre birinci gruptakileri, sadece verili olandan değil, verili olanların dışına taşacak şüpheyi ve o şüpheyi aşmak için nesnesini sorgulayarak yeni bir duruşu üretmeyi göze alanlar oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile varolmayı pratiğin yarattığı sınırlı düşünme olanakları içinde değil de düşünmenin yarattığı sınırsız pratikte gerçekleştirenlerdir.

O halde sonuç olarak şunu diyebiliriz: Arendt için vicdanın teolojik ve ontolojik gerekçeleri 20. yüzyılda olanlar göz önüne alındığında artık ciddi olarak sorgulanmaya muhtaçtır. Çünkü söz konusu olan düşünce eksikliğini gidermek için bu tür gerekçelendirmeler yeterli olamayacaktır, asıl ihtiyaç duyulan yüz yüze yaşanılan ortak yurttaşlar toplumunun yaratılmasına yönelik politik düşüncedir. Bir başka ifade ile vicdan ya politikleştirilmelidir ya da terk edilmelidir; aksi takdirde o, bu haliyle varoldukça, dini ve felsefi temelleri gereği vicdana karşı vicdanın karşılaşması şeklinde kullanışsız kalacaktır. Sağduyuya emanet edilen vicdanların pratik sonuçları ortadayken Arendt'in sorgulaması belirsizden belirliye yönelmek açısından daha da önemli bir konum kazanmaktadır.[42]

---

41 Arendt, a.g.e.,180.

42 Leon Troçki sağduyu ve diyalektik arasında şöyle bir farklılık ortaya koyuyor: "'Sağduyu' körleri faşizm ve Stalincilikle afallayıverdiler, bu onlara sürpriz oldu. Değişimden başka hiçbir şeyin değişmediği bir dünyada sağduyu değişmez büyüklüklere göre davranıyor. Diyalektik ise tam tersine, olguları ve kurumları, bunların normları ve oluşumları, gelişimleri ve çöküşleri içinde değerlendirir" Leon Troçki, *Onların Ahlakı Bizim Ahlakımız*, çev. Sertaç Canpolat, (Göçebe Yayınları: İstanbul, 1997), 24.

III.) VİCDAN ÇAĞIRICILARI YA DA POLİTİKA

Geldiğimiz bu noktada tekrar bu makalenin yazılma gerekçesini hatırlatmak istiyorum. Hrant Dink katledildiğinde Anadolulu yürekli bir yetim Ermeni'nin yoksulluğa ve yoksunluğa başkaldırmasının sona erdirildiği düşünülmüş ve katledenler vicdanların çığlıklarıyla lanetlenmişti. Yüz binler neredeyse milyona dönüp Müslüman mahallesinde salyangoz yiyen bu kişinin anısının önünde, katledilmesine dair şaşkınlıklarını gizlemeden, yürümüştü. O zamandan beri vicdan çağrıcıları daha fazla ortaya çıktı ve giderek zayıflayan bir nicelikte politik alanda boy gösterdi. Ne yazık ki vicdan çağrıcıları geçen zamanın ardından (bir kez daha) öğrenmek zorunda kaldılar ki, Hrant Dink'i katledenler onu bir cinayetle değil, politik bir eksiltmeyle ortadan kaldırmışlardı. Yani vicdanlı insanların sesi vicdanlı başka insanların sesini "nereden geldiği belli olmayan bir çağrı" ile susturmuştu ya da eksiltmişti. Yine vicdan çağırıcıları şunu da öğrendi: Vicdanın müphem yapısının, modern dünyanın işlevsel ve pragmatik gerçekliğine karşı teolojik ve felsefi belirlenimleri ile yeterince gerçekçi bir müdahaleyi örgütlemesi mümkün değil. Bu yüzden vicdan, vicdan çağrısı, vicdanın sesi ne sadece Hrant Dink özelinde tutularak ne de kavramsal içerik açısından sorgulanmadan bırakılarak ele alınabilir. Vicdan ve şiddet arasındaki bağın hem etimolojik köklerine, hem bir zamanlar Nazi partisine üye olmuş ünlü filozof Heidegger'e, hem de bir zamanlar Nazi partisinin hışmından kaçmak başarısına nail olmuş ünlü filozof Arendt'e başvurmamız bu yüzdendi. Sanırım bu başvurunun sağladıkları (makalemizin sınırı içinde) hem Hrant Dink'in katlini hem de daha genel çerçevede vicdan ve şiddet ilişkisini daha anlaşılır şekilde düşünmemizi sağladı. Vicdanın şiddeti ile şiddetin vicdanını anlamak açısından Heidegger ve Arendt'in farklı konumlanışları bir gerçeğin ortaya çıkarılmasına da vesileoldu. Modern düşüncenin, kötülüğü ve gündelik hayatın üretimini sorunsallaştırması halinde vicdan ve şiddet arasındaki ilişki, politik bir dil olmaksızın anlaşılamaz kalır.

Ne vicdan sanıldığı ya da yaygın olarak kullanıldığı kadar masum ve kolay anlaşılır bir kavramdır, ne de şiddet vicdandan çok uzak ve kolayca üstesinden gelinebilir bir gerçektir. Bir kaç hatırlatma yapmak bu durumun anlaşılması için yeterli olacaktır. Lionel Richard, George Stirner'ın bir tartışmasından hareketle vicdan ve şiddet arasındaki bağın normatif ve "terbiyeli" davranışlarla görünmez kılınabileceğini düşünür:

> George Stirner, sözde kültürel ve teknik gelişmenin kazanılmasının, insan bilincinden barbarlık girişimlerini ne yazık silemediği dünyada, bizim dünyamızda, yazma sorunlarını incelerken, Nazizm'in yol açtığı dramın her zaman güncel olan anlamına dikkat çekmiş ve özetle şunları söylemiştir. Nazizm'den sonra gelen bizler, artık, edebiyata, dile, eğitime kusursuz bir gözle bakmacağız, zira kişinin akşam Goethe veya Rilke'yi okuyup, Bach ve Schubert'i çalıp, ertesi gün bir toplama kampındaki korkunç görevine çekinmeden başlayabileceğini artık çok iyi bilmekteyiz.[43]

---

43 Lionel Richard, *Nazizm ve Kültür -Denizkızlarının Şarkısı-*, çev. Nesrin Güner, (Ankara: Kalem

Stirner ve Richard'a benzer bir açıklamayı Neiman da yapar:

> İnsanın kendisinin de yanacağını bildiği alevlere çocukları atmasının nasıl bir şey olduğunu anlamaktan çok uzağız. Ölüm kamplarında görev yapanlar, kendileriyle insanlığın geri kalanı arasında bir uçurum yarattılar. Onlara ilişkin kimi betimlemeler, onlarda, kurbanlarını çok uzaklardan öldürenlerde aranması gerekmeyen bir ruh yokluğundan söz eder. Ancak, sorun, Nazi canilerinin ne özellikle vahşi ne de özellikle kalpsiz olmaları değil –ama genel olarak, onların hiç de öyle olmamalarıydı. Onlar ile diğerleri arasındaki farklar, ahlâk psikolojisi açısından önemli farklılıklar olabilir, ama bu farkların, Anders ve diğerlerinin bizzat yaşamın kendisine karşı büyük tehdit oluşturduğuna inandıkları olasılıkla, yani bir zamanlar kötülük için asli görünen herhangi bir özellik olmaksızın kitle imha silahları yoluyla toplu yok oluş olasılığı ile çok az ilgisi vardır.[44]

Theodor Adorno'nun artık sloganlaşmış sözlerinde de kötülük uzakta bir yerde değil, üstelik ince zevklerden ya da üstün bilgilerden arınık bir şekilde hiç değil, gündelik yaşamın bütün zenginliğine rağmen var olan bir şeydir. Bu yüzden "Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarcadır", çünkü şiir; Tanrısal dünyadan kopuşta insanlığın kendini var etmek için dile kazandırdığı zenginliğin estetik formudur. Oysa kötülük şiirin bu kadim anlamını yok etmeye çalışır ve şiiri kendisinin esiri kılar. Bu noktada şiir kadim anlamını yitirir ve köklerinden koparak barbarlığın diline hizmet etmeye başlar.

Arendt, Richard, Stirner, Neiman, Adorno ve birçokları kötülük karşısında hiçbir şeyin masum kalamadığını farklı ifadelerle ortaya koyarlar. Ortaya koydukları bir başka şey vicdanın öznel ve belirsiz yapısının bir tür konformizm içinde kaldığı ve bu konformizmin yarattığı imkânla kötülüğün müttefik olması halinde aklın bu tutumu akılcılaştırmakta hiç bir tereddüde mahal vermeyeceği gerçeğidir. Söz konusu gerçek Emmanuel Levinas tarafından da yeniden ortaya konur. Heidegger ve Arendt ile hem arkadaş hem çağdaş bir düşünür olarak Levinas, hem vicdanın kendisiyle hem de vicdanın sesiyle ilgilenir. Heidegger vicdanı müphem bir çağrıya muhatap ederken, Arendt vicdanın siyasal anlamda yetersizliğini ortaya koymuştu. Levinas ise açık bir dille Avrupa Kültürü'nde tartışılagelen vicdan rahatsızlığının gerçekte modernlik saatinin ortaya çıkardığı bilanço hesabının dengesizliğinden kaynaklandığını ifade eder. Çünkü her şeye rağmen akılla oluşturulmuş ya da keşfedilmiş düzenlemelerin iradeyi her defasında ikna etmesi sayesinde, bilanço bu derece dengesiz bir sürdürülebilirlik noktasına taşınmıştır.[45] Vicdan muhasebesi bu yüzden anlamlıdır fakat güdüktür. Çünkü Levinas sorunu formüle etmek istediğinde bu güdüklüğü fark eder. Yani "Ahlak tarafından aldatıldık mı acaba?" sorusunu sorar. Karşılığında aldığı/verdiği ya da bulduğu cevap trajiktir. Çünkü felsefenin evinin kendi başına yıkıldığını görür ya da ev diye felsefi bir harabeye, kalıta girildiği izlenimini edinir. Daha açıkçası aşırılıklar çağının getirdiği bütün yıkıntılar felsefi sorgulamanın ezberini bozmaktadır. O halde felsefe varoluşun somut olarak anlam

---

44 Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük–Alternatif Bir Felsefe Tarihi-*, 290.

45 Emmanuel Levinas, "Biriciklik Üzerine", içinde *Sonsuza Tanıklık*, der. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, (Metis Yayınları: İstanbul, 2002), 193.

kazanmasına artık nasıl yol açacaktır? Bu yol arayışı için Levinas'a tekrar dönersek, savaş, şiddet, Hitlerizm, Holocaust vs. üzerine düşünmek artık kaçınılmaz olacaktır. Şöyle ki;

> Savaş hali, ahlakı askıya alır; ebedi kurumları ve mecburiyetleri ebediyetlerinden çekip çıkarır; koşulsuz buyrukları belirsiz bir süre için fesheder. Gölgesi, insanların eylemlerinin üstüne düşüverir hemen. Savaş, ahlakı besleyen çetin tecrübelerden biri, en büyüğü olmakla kalmaz; ahlakı gülünç kılar. Savaşı öngörme ve her yolu kullanarak kazanma sanatının- politikanın- aklın kullanımının ta kendisi olduğu buyrulmuştur. Politika ahlaka zıttır, tıpkı safdilliğin felsefeye zıt olduğu gibi.[46]

Levinas, ahlak ile politikayı karşı karşıya getirerek ya da öyle bir yönelimi tespit ederek, aslında ahlakı metafizik ve/veya teolojik olanın ontolojik öncelliğine karşı, bir karşı çıkışta bulunur. Yirminci yüzyılda aklın örtüsü hiç olmadığı kadar açılmıştır. Bu akıl, bireyleri mutlak ve aşkın olan adına davranan meçhul güçlerin askerine/taşıyıcısına dönüştürmüştür. Bunun somut açıklaması "Hitlerizm Felsefesi"nde belirgin şekilde ortaya çıkar. Nedir bu felsefe?

> Hitler'in felsefesi yalındır. Ama onda yanarak kendilerini tüketen ve bu felsefeyi harekete geçiren ilkel güçler, ilksel bir kuvvetin baskısı altında, onun zavallı ifade tarzını patlatıp fışkırtarak açığa çıkartırlar. Alman ruhunun gizli nostaljisini uyandırırlar. Bir salgından ya da bir delilikten çok, ilksel hislerin uyanışıdır Hitlerizm.[47]

Levinas'ın Hitlerizm hakkındaki açıklamaları gerçekliğin felsefe lehine yeniden kurulmasını sağlamaktadır. Bir başka ifade ile Heidegger'in vicdana verdiği önceliği çağrının niteliğine, Arendt'in politik dilin oluşturulmasına verdiği önemi ahlaka sığınarak yeniden düşünür. Levinas Arendt'çi eleştirilere karşı bir savunma hattı oluşturmak isterse, kendi ahlak görüşüne yaslanacaktır ama bunun yeterli cevap oluşturamayacağı düşünülebilir. Çünkü Levinas ahlaki temellendirmeyi ötekinin varlığına saygı üzerinden düşünür ve geliştirir. Bu da bir anlamıyla her zaman, politikanın ahlakın kırılgan yapısını suiistimal etmesine ve gerçekliğin bu suiistimali normalleştirmesine karşı çaresiz kalmayı kabul etmektir. Bunun en somut örnekleri modern toplumda kötülüğün, her ortaya çıktığında gösterdiği başarıdır. Levinas'ın Hitlerizmi açıklarken başvurduğu tarihsel ve politik eleştiri noktasının temeli, tıpkı Hrant Dink'in katledilmesi sonrasında ortaya çıkan vicdan çağırıcılarının durumunda olduğu gibi, modernliğin (olup-bitenin) yanlış okumasına dayanmaktadır. Elbette Hitlerizm "Alman ruhunun gizli nostaljisi" olabilir, "savaş ahlakı gülünç kılabilir" fakat bu (?) ne nostalji ne de ahlak tam da eleştirilenin kendisini var etmekten vareste değildir. Hatta bizzat ahlakın yarattığı kuşatma tarihi ve politikayı esir almış olabilir. Bu yüzden "ilkel güçler", toplumu "patlatıp fışkırtarak açığa çıkartabilir" [48] Aslında gerçekleşmekte olan ahlak yoksunluğundan

46 Levinas, "Bütünlük ve Sonsuza Önsöz", *a.g.e.*,91.

47 Levinas, "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce", *a.g.e.*,41

48 "Nietzsche, 1870 savaşından sonra Almanların müzik yeteneği ile alay ediyordu ve ses tonlarını askerleştirmek için eğitile eğitile, asker olarak yazmaya ve düşünmeye başlayacaklarını söylüyordu. Bu gözlem, her ne kadarı, kendi budalalığına kapanmış ayaktakımına karşı aristokratik bir aşağılamadan bir aşağılamadan yoksun değilse de, özellikle burada pek de anlamsız gelmemektedir. Günlük

değil, politik arzunun tarihten kendisine uygun rolü vermesini istemekten (istemesinden?) doğar. Dolayısıyla teşhis, vicdan ile şiddeti, politikayla ahlakı karşıtlaştırmaktan değil, bunlar arasındaki modern politik ve tarihsel gerçekliği görünür kılmaktan geçer.

> Her şeyden önce, nasyonal sosyalizmin, 1933 yılında savunulabilir olduğu ve birkaç yıl sonra artık savunulamaz duruma geldiği masalını yıkmak gerekmektedir. Gottfried Benn'in, 1945'den sonra yazdığı bir mektubunda belirttiği gibi, nasyonal sosyalizmin, kokuşan batıyı kurtarmak için gelişen gerçek ve temel bir girişim olduğunu, ancâk, ne yazık ki, cani ruhlu ve niteliksiz kişiler tarafından saptırıldığını kabul etmek kolay değildir. Nasyonal sosyalizmin ne olduğu ve onun yıkıcı şiddeti, 1933'de, tüm Almanlar tarafından (o devrin basını buna tanıktır) ve özellikle entelektüeller tarafından biliniyordu.[49]

yaşamın askerleştirilmesi, entelektüel yaşama da yansımıştır. Romain Roland, 1905'te bir dostuna şunu söylüyordu: 'Almanya'ya her gidişimde, Alman milletinin benzediği bu göz kamaştırıcı makineye hayranlık duymuş ve biraz da korkmuşumdur. Bu makine, yemek yiyebilir, düşünebilir, isteyebilir ve tek bir insan gibi hareket edebilir. Bu kusursuz devlette, bireyselliğin nasıl var olabildiğini kendime soruyorum. Bu insanlar, devletin kararlaştıracağı herhangi bir konu için, önceden belirlenen bir günde ve saatte, Almanya'nın bir ucundan öbür ucuna kadar çoşkuyla davranabilirler'" Richard, *Nazizm ve Kültür -Denizkızlarının Şarkısı-*, 36.

49 Richard, *Nazizm ve Kültür -Denizkızlarının Şarkısı-*, 123.

Kaynaklar

Oxford Latin Dictonary, (Claredon Press: Oxford, 1968).
Liddell, Henry George. & Scott, Robert. *A Greek English Lexicon*, (Clarendon Press: Oxford, 1996), 9 baskı.
Kabaağaç, Sina. & Alova, Erdal. *Latince Türkçe Sözlük*, (Sosyal Yayınları: İstanbul, 1995).
Arendt, Hannah. "Sivil İtaatsizlik", içinde *Kamu Vicdanına Çağrı, Sivil İtaatsizlik*, der. Ender Ateşman, (Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 1997).
Arendt, Hannah. "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", içinde *Kamu Vicdanına Çağrı, Sivil İtaatsizlik*, der. Ender Ateşman, (Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 1997), 172-183.
Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, (Metis Yayınları: İstanbul, 2009).
Augustine, Saint. *On The Two Cities, Selections from The City of God*, der. F.W.Strothmann, (Frederick Ungar Publishing Co.: New York, 1962).
Geisen, Thomas. "'Kötülüğün Sıradanlığı'; Sorumluluk ve Adalet", içinde *II. Uluslararası Felsefe Konferansı: Sorumluluk*, (Kocaeli Üniversitesi Yayınları: Kocaeli, 2005), 38-49.
Heidegger, Martin. *Being and Time*, çev. John Macquarrie& Edward Robinson, (Harper Collins: New York, 1962) [Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları: İstanbul, 2004)].
Kılınç, Nilgün Toker. "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk: Yurttaş Sorumluluğu", içinde *II. Uluslararası Felsefe Konferansı: Sorumluluk*, (Kocaeli Üniversitesi Yayınları: Kocaeli, 2005), 210-214.
Levinas, Emmanuel. "Biriciklik Üzerine", içinde *Sonsuza Tanıklık*, der. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, (Metis Yayınları: İstanbul, 2002).
Levinas, Emmanuel. "Bütünlük ve Sonsuza Önsöz", içinde *Sonsuza Tanıklık*, der. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, (Metis Yayınları: İstanbul, 2002).
Levinas, Emmanuel. "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce", içinde *Sonsuza Tanıklık*, der. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, (Metis Yayınları: İstanbul, 2002).
Neiman, Susan. *Modern Düşüncede Kötülük –Alternatif Bir Felsefe Tarihi-*, çev. Ayhan Sargüney, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006).
Pasolini, Pier Paolo. *Teorema*, çev. Rekin Teksoy, (İstanbul: Can Yayınları, 1992).
Platon, "Gorgias", içinde *Diyaloglar*-I, çev. Melih Cevdet Anday, (Remzi Kitabevi: İstanbul, 1996) [Platon, "Gorgias", içinde *The Completed Dialogues of Plato*-I, der. Edith Hamilton & Huntington Cairns, (Princeton University Press: Princeton, 1989)].
Richard, Lionel. *Nazizm ve Kültür -Denizkızlarının Şarkısı-*, çev. Nesrin Güner, (Ankara: Kalem Yayıncılık, 1985).
Scott, Joanna V. & Stark, Judith C. "Interpretive Essay: Rediscovering Hannah Arendt", içinde *Love and Saint Augustine*, Hannah Arendt, (University of Chicago Press: Chicago, 1996), 115-212.
Troçki, Leon. *Onların Ahlakı Bizim Ahlakımız*, çev. Sertaç Canpolat, (Göçebe Yayınları: İstanbul, 1997).
Vertlesen, Arne Johan. "Hannah Arendt On Conscience And Evil", *Philosophy & Social Criticism*, 2001; vol. 27; no 5, 1-33.
Zeman, Adam. *Bilinç Kullanım Klavuzu*, çev. Gürol Koca, (İstanbul: Metis Yayınları, 2006).
http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF05A79F75456518CA&Kelime=vicdan 10.03.2007.

Zamyatin'i ve biz'i okumak kültür ve doğa geriliminden geleceğe bakış

Hakan Çörekçioğlu

Zamyatin'in birçok baskısı mevcut olan *Biz* (1921) adlı romanının arka kapak tanıtım yazılarına şöyle bir göz gezdirdiğimizde, onun distopya/anti-ütopya[1] olarak sunulduğunu görürüz. Eseri okuduğumuzda ve üzerine az çok detaylı bir araştırma yaptığımızda, durumun bu kadar

1 Ütopyacılıkla ilgili literatürde bir terim olarak ve edebi bir tür olarak distopya ile anti-ütopya arasındaki ayrım konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Örneğin Kumar anti-ütopya kelimesini distopyayı içeren genel bir terim olarak kullanırken, Aldridge ve Milgram ikisi arasında ayrım yapar. Aldridge'ye göre anti-ütopyalar ütopyanın ideallerine saldırırken, distopyalar ütopyalara direkt gönderme yapmaksızın çağdaş sosyal yapıları eleştirmeyi amaçlar. John J. Pierce'ın görüşlerinden hareket eden Milgram'a göre ise, distopya ile anti-ütopyanın her ikisi de geleceği bir kabus olarak kurgular, ama bu gelecek distopyada ihmal edilen ve amaçlanmamış bir gelecektir (çoğu zaman bilim ve teknolojinin insan yaşamı veya sosyo-politik alan üzerindeki olası tehlikeli sonuçlarına kayıtsız kalınmasıyla ortaya çıkan bir gelecek), buna karşılık anti-ütopya amaçlanmış bir gelecekle, yani planlı ve programlı bir toplum modelinin kötü sonuçlarıyla ilgilidir. Ancak Milgram bazı eserlerde distopya ile anti-ütopyanın birbirine karıştığını; *Biz*'in bunun en tipik örneği olduğunu söyler ve Kumar'ın tersine anti-ütopyayı distopyanın spesifik bir türü olarak tanımlar. Bu çalışmada *Biz*'e ilişkin bazı okumalar arasındaki farkı gösterebilmek için Aldridge ve Milgram'ın yaptığı terminolojik ayrım benimsenmiştir. Buna göre, *Biz*'i genel olarak bilime ve modern biliminin sosyo-politik alandaki totaliter sonuçlarına bir eleştiri olarak alan yorumlar distopyacı okumalar, buna karşılık onu bilimsel toplum modellerine ve bilimsel ütopyalara bir eleştiri olarak alan yorumlar anti-ütopyacı okumalar olarak adlandırılmış, muğlak kullanımlara ya da her iki okumanın bir arada bulunduğu durumlara işaret etmek içinse iki terim "distopya/anti-ütopya" şeklinde yan yana verilmiştir. Bkz. Krishan Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya* (1987), çev. Ali Galip, (İstanbul: Kalkedeon Yay., 2006), dn: 2, 172; Alexandra Aldridge, *The Scientific World View in Dystopia*, (Ann Arbor, Michigan: UNI Research Press., 1984), 5-6; Shoshana Milgram, "Anthem in Context of related Literary Works", *Essays on Ayn Rand's Anthem*, Ed. Robert Mayhew, USA: Lexington Books, USA, 2005), 119 ve 135. (119-171), s. 119 ve 135, 2005

basit olmadığını, *Biz*'in ütopya olarak da kabul edildiğini, hatta onu kategorize etmek konusunda metinden ve de yazarın geçmişinden kaynaklanan keskin fikir ayrılıkları olduğunu görürüz.

Geleneksel okumaların bir takipçisi olan Krishan Kumar, aslen ütopyanın uzun tarihsel serüvenini ve analizini amaçladığı *Modern Zamanlarda Ütopya ve Anti-Ütopya* adlı eserinde, *Biz*'i modern anti-ütopyanın büyük örnekleri arasında ele alır ve Orwell'in *1984*'ü ve Huxley'in *Cesur Yeni Dünyası* ile aynı kategoriye yerleştirir. Yazar her ne kadar, yer darlığını gerekçe göstererek *Biz*'i diğer ikisine uyguladığı ayrıntılı analize dahil etmese de, bu üç eserin "geleceği, tüm umudun yok olduğu ve tüm çıkışların kapatıldığı totaliter bir cehennem olarak"[2] betimlediğini iddia eder.

Biz'i karanlık bir gelecek kurgusundan ibaret distopya/anti-ütopya olarak ele alan bu tarz geleneksel yorumlar aslında Orwell'in 1946 tarihli tanıtım yazısına kadar geri gider. Bu yazısında Orwell, *Biz* ile *1984* ve *Cesur Yeni Dünya* arasında bir takım benzerlikler kurar ve buradan hareketle, eseri "negatif ütopya"[3] olarak tanıtır. Orwell'a göre, Zamyatin'in *Biz*'i kaleme almakla amacı modern bilimin totaliter sonuçlarını eleştirmek ve geleceğe pusu kurmuş karanlık çağlara işaret etmektir. Bu yorum, iki kutuplu dünya düzeninde, az çok dönüşüme uğrayarak, hızla benimsenir ve eser liberal ideologların elinde doğrudan Sovyet totalitarizmine yapılmış bir eleştiri olarak sunulur. Elbette ki, Rusya'dan sürgün edilmeyi isteyen eski bir Bolşevik'in metnini, gayet açık sebeplerden dolayı, sosyalizm ve komünizm ya da Marksizm reddiyesine dönüştürmek soğuk savaş döneminin sosyo-politik konjonktüründe oldukça rağbet görür ve böylece Anglosakson liberal gelenekte *Biz*'i anti-ütopya olarak yorumlama eğilimi ağırlık kazanır. Bu eğilimin gelişme süreci içinde *Biz*, ya sosyalist-komünist toplum projelerine karşı kaleme alınmış bir anti-ütopya ya da modern bilime – özellikle Nazi deneyiminden sonra, modern bilim ve teknolojinin politik alandaki totaliter sonuçlarına - karşı yazılmış bir distopya olarak okunur. Ancak, hem Zamyatin'in Marksist bilinci ve ütopyacı geçmişi hem de metnin heterojen yapısı, günümüze kadar uzanan bu yorumlama geleneğinin aşamadığı en büyük engel olarak kalır.

Bu geleneksel okumanın aksine özellikle son yıllarda *Biz*'i ütopya olarak okuma çabasının ağırlık kazandığı görülmektedir. Daha çok metin odaklı olan bu tür yorumların en dikkat çekici özelliği eserin heterojen yapısında yer alan belli bir anlatıyı öne çıkarmalarıdır. Metin bir dizi dikotomik kavramsal çerçeve dolayımıyla ilk bakışta biri negatif diğeri de pozitif görünen iki anlatı üzerinde kurgulanır. Ütopyacı okumalarda, geleneksel anti-ütopyacı yorumun tam tersi istikamette pozitif görünen anlatı üzerinde yoğunlaşılmakta ve metnin daha iyi bir gelecek kurgusu içerdiği; bu kurgunun da geçmişin ihya edilmesine işaret eden bir ütopya olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu tür okumalar da, tıpkı karşıtı anti-ütopyacı okumalar gibi, bizzat dayandıkları kaynakla, yani metnin heterojen yapısı ve bu yapıya sızan Zamyatin'in ütopyacı Marksizmiyle çelişirler. Aslında daha geniş perspektiften değerlendirirsek her iki yorumlama tarzının da, indirgemeci bir yaklaşımla, metnin heterojenliğini göz ardı etme eğiliminde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Jameson *Biz*'i kolayca bir distopya veya ütopya olarak sınıflandırmanın zor olduğuna dikkat çeker ve onu umudun (veya ütopyacı it-

2 Krishan Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, 9 ve 358.

3 George Orwell, "Review of We by E. I. Zamyatin", London: *Tribune*, January 4, 1946. http: orwell.ru / library / reviews /zamyatin/ english/ e_zamy

kinin) işbaşında olduğu "gerçek bir anti-ütopya" olarak değerlendirmek gerektiğine değinir.[4] Ancak eseri kendi Blochçu ütopik arzu anlayışına dayalı ayrıntılı analize tabi tutmaz.

Şimdi eğer *Biz*'in heterojenliği onu doğrudan ütopya ya da distopya/anti-ütopya olarak belli bir türe dahil etmenin önünde engel teşkil ediyorsa Jameson'un eserde iş başında olduğunu iddia ettiği umut ilkesinin, anlatının neresinde ve nasıl iş başında olduğunu sorma ihtiyacını hissederiz. Bu soruyu cevaplandırmanın bir yolu Jameson'un Blochçu ütopik arzu anlayışını - eğer Jameson gibi metnin bir anti-ütopya olduğu konusunda ısrarcıysak - *Biz*'e uygulamaksa, diğer yolu da onu çok sesli romanın bir örneği olarak okumaktır. Nitekim Phillip E. Wegner, Dostoyevski'nin Zamyatin üzerindeki etkisine değinerek *Biz*'in yapısı bakımından çok sesli anlatıya uygun olduğunu, bu nedenle eseri tek bir ütopyacı ya da distopyacı/anti-ütopyacı anlatıya indirgememek gerektiğini iddia eder ve bu iddiasından hareketle Biz'in anlatılar çoğulluğu üzerinden mümkün geleceklerin haritasını çıkardığını savunur.[5] Benzer şekilde Eliot Bronstein da eserin Zamyatin tarafından diyalojik olarak kurgulandığına dikkat çeker ve metni çok sesli romanın bir örneği olarak incelemeyi önerir.[6] Böylece her iki araştırmacı da, *Biz*'i çok sesli anlatının iki temel özelliği üzerinden – Wegner anlatılar çoğulluğu, Bronstein ise diyalojik kurgu üzerinden – analiz ederek yukarıda sözünü ettiğimiz heterojen yapıyı çözümlemeye çalışırlar. *Biz* sadece bu iki özelliği bakımından değil, bu ikisinin bir sonucu olarak yazar ile metin arasında kurduğu ilişki bakımından da çok sesli romanın temel özelliğini taşır; yani Zamyatin'in bilinci metinde yer alır; ama merkezi işgal etmez.

İşte bu çalışmada amacımız, Wegner ve Bronstein'ın önerisinden ve analizinden hareketle *Biz*'i çok sesli romanın bir örneği olarak alıp, Zamyatin'in bilinci ile *Biz* arasındaki ilişkiyi incelemek, yazarın bilincinin ve onun ütopyacı umudunun romanın neresinde ve ne şekilde yer aldığını göstermeye çalışmaktır. Bu ilişkiyi açığa çıkarmak, hem yukarıda değindiğimiz farklı okumaların taşıdığı problemleri değerlendirebilmek hem de metinde işlenen bir dizi felsefi temayı belli bir bağlama yerleştirmek açısından faydalı olacaktır.

Yukarıda çizmiş olduğumuz çerçeve aşağıda takip edeceğimiz bölümlemenin yönünü de özetlemektedir. Bu doğrultuda öncelikle *Biz*'i distopya/anti-ütopya ya da ütopya olarak değerlendiren yorumların, Zamyatin'in Marksist bilinci ve metnin heterojen yapısı karşısındaki sorunlu yönlerini göstermeye çalışacağız. Daha sonra çok sesli roman teorisine ilişkin bazı saptamalarda bulunarak, *Biz*'in anlatılar çoğulluğunu, metne özgünlük kazandırdığını düşündüğümüz başkahramanın bilinç dönüşümleri üzerinden incelemeye çalışacağız. Bu inceleme sonucunda Zamyatin'in bilincinin ve *Biz*'deki umut ilkesinin metindeki yerini gösterebileceğimizi umut ediyoruz.

YAZAR VE METİN

Peter Rudy daha 1950'lerde, *Biz*'in İngilizce çevirisine yazdığı önsözde, romanın yazıldığı

4 Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction* (London, Newyork: Verso, 2005), 21 ve 202; aynı zamanda bkz. *Ütopya Denen Arzu*, Çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yay., 2009) 42 ve 275.

5 Phillip E. Wegner, "On Zamyatin's *We*: A Critical Map of Utopia *Possible Worlds*", *Utopian Studies*, vol. 4/2 (1993): 96

6 Eliot Borenstein, "The Plural Self: Zamjatin's We and The Logic of Synecdoche", *SEEJ*, vol. 40/4 (1996): 676 vd.

tarihte bir tür ütopya olarak kaleme alındığını söyler.[7] Bu açıklama yazarın niyetine, daha doğrusu Zamyatin'in Marksist bilincine ve ütopyacı geçmişine göndermе yaparak, eserin doğrudan bir ütopya olarak değilse bile yeni bir toplumsal düzen arzusunun ve daha iyi bir gelecek umudunun işbaşında olduğu bir edebi kurgu olarak yazıldığına işaret etmektedir.

Bilindiği gibi Rusya'da 18. yüzyılın sonlarından itibaren edebi bir tür olarak ütopya oldukça rağbet görmeye başlar ve 20. yüzyıla gelindiğinde ütopyacılık, üzerinde akademik çalışmalar yapılacak ölçüde, köklü bir gelenek haline gelir. Carden, Rus ütopyacılığının, 18. yüzyıldan itibaren Rusya'da başlayan Batılılaşma çabalarının, yani feodal yapıyı yıkma ve kırsal tarım ekonomisini aşma arzusunun bir uzantısı olduğunu ve Bolşevik Devrimi yapanların başlangıçta kendini bu geleneğin bir temsilcisi olarak gördüğünü söyler.[8] Zamyatin Bolşevik Devrimini destekleyen ütopyacı Marksist entelijansiyanın arasında yer alır. Muhtemelen Bolşevik partiye katılmasının sebebi de, Marksist ütopyanın Bolşeviklerin tarafından hayata geçirileceğine duyduğu inançtır.

Zaten biyografisinden de bildiğimiz gibi,[9] Zamyatin hem formasyonu bakımından hem de temel edebi ve politik tutumları bakımından modernist ve Marksistir. O, St. Petersburg Politeknik Enstitüsünde eğitim alır. Bir bilim adamı, gemi mühendisi ve roman yazarı olan Zamyatin aynı zamanda sanat, felsefe ve politika üzerine bir dizi deneme de kaleme almıştır. Bu denemelerde onun Marksist formasyonu ve politik tutumu açıkça gözlenir. "Edebiyat, Devrim, Entropi ve Diğer Meseleler" (1923) adlı denemesinde hem bir bilim adamı hem de bir sanatçı olarak Zamyatin, "bilim ve sanatın yaşamı aynı doğrultuda yansıttığını"[10] iddia eder ve her sanatçının yeni değerler yaratarak sosyo-politik yaşama aktif olarak katılması gerektiğini savunur. Dolayısıyla bir Marksist olarak, insanlığın kurtuluşu ve özgürlüğü için sosyo-politik alanda köklü bir dönüşümün gerçekleşmesi gerektiğine inanır ve tam da bu nedenle Bolşevik Devrimini coşkuyla karşılar. Ancak Devrim sonrası başlayan despotik uygulamalar yüzünden Bolşeviklere olan desteğini geri çeker ve yeni rejime karşı eleştirel bir pozisyon alır. *Biz* bu eleştirel döneminin ürünüdür ve bu süreç Zamyatin'in sürgünüyle sonuçlanır. Sürgün, *Biz*'in yasaklanması ve üzerindeki baskıların artması üzerine bizzat Zamyatin'in Stalin'e yazdığı bir rica mektubuyla gerçekleşir. Ricasının onaylanması üzerine Zamyatin Bolşevik Rusya'yı terk ederek Paris'e yerleşir ve ölümüne (1937) kadar orada kalır. *Biz*'in İkinci Dünya Savaşından sonra, özellikle Anglosakson gelenek tarafından anti-ütopya olarak okunmasında Zamyatin'in Bolşeviklere karşı takındığı eleştirel tutum ve bu sürgün hikayesi etkili olur.

Buna göre *Biz*'i bir anti-ütopya olarak ele alan Richardt Gregg gibi bazı yorumcular eserin sosyalizme ve komünizme karşı yazıldığını iddia ederken,[11] Shane gibi bazı yorumcular da *Biz*'in liberal değerleri yani en genel anlamda burjuva bireyciliğini savunduğunu ve bu

---

7 Peter Rudy, "Introduction", *We*, Rus.'dan Çev. Gregory Zilboorg, (Newyork: E. P. Dutton, 1952), viii.

8 Patricia Carden, "Utopia and Anti-Utopia: Aleksei Gastev and Evgeny Zamyatin", *The Russian Review*, vol. 46, (1987): 1-2.

9 Bu yazıda Zamyatin'in biyografisiyle ilgili olarak şu eserlerden yararlanılmıştır: Alex M. Shane, *The Life and The Works of Evgenij Zamjatin* (Berkeley: University of California Press. 1968); Mirra Ginsburg, "Introduction", *We*, Rus.'dan Çev. M Ginsburg (New York: EOS, HarperCollins), v-xx, Peter Rudy, "Introduction", 1952 v-xi.

10 Yevgeny Zamyatin, *A Soviet Heretic: Essays by Yevgeny Zamyatin*, Ed. ve Rus.'dan çev. Mirra Ginsburg (Chicago, London: University of Chicago Press, 1970), 112.

11 Richardt A. Gregg, "Two Adams and Eve in the Crystal Palace: Dostoevsky, the Bible, and We", *Slavic Review* vol. 24/4, (1965): 680.

bakımdan bir Marksizm eleştirisi içerdiğini ileri sürerler.[12] Buna karşılık eseri genel olarak bilim karşıtı bir distopya olarak alan Patrick McCarthy ve Edward J. Brown gibi yorumcular, Zamyatin'in amacının bilimsel-teknolojik kültürün dayattığı mekanik yaşam tarzını[13] veya "büyük ve kompleks endüstriyel medeniyetin yarattığı disiplin biçimlerini"[14] eleştirmek olduğunu iddia ederler.

Ancak *Biz*'i Marksizme karşı yazılmış bir anti-ütopya olarak alan yorumlar tümüyle, bilime karşı yazılmış bir distopya olarak alan yorumlar ise kısmen temel aldıkları kaynakla, yani Zamyatin'in geçmişiyle çelişirler. Nitekim yine biyografisinden bildiğimiz gibi, Bolşevik rejimine gösterdiği tepkiye rağmen, Zamyatin'in Marksist ideallerden vazgeçtiğine veya sosyalizme yüz çevirdiğine dair hiçbir belirti yoktur.[15] Bu doğrultuda, o, daha iyi bir gelecek adına, özel olarak Rusya'nın genel olarak dünya medeniyetinin sosyo-politik birliğinde köklü bir yeniliğe ihtiyaç olduğuna, bunun içinse öznenin ve düzenin dönüştürülmesi gerektiğine inanır ve bu bakımdan modernist-Marksist ideale sadık kalır. Ayrıca 1923 tarihli denemesinin işaret ettiği gibi, Zamyatin'in Marksist düşünceye temel karakteristiğini kazandıran materyalist-bilimsel dünya görüşünden vazgeçtiğine dair bir belirti de yoktur. Bu açıdan onun dünyayı, yaşamı ve tarihi anlama ve açıklama teşebbüsünde bilime ve bilimsel düşünceye önem veren bir modernist olarak kaldığını da söyleyebiliriz.

Biz'de genel olarak modern bilimin sosyo-politik alandaki olası totaliter sonuçlarına karşı bir uyarı, özel olarak Bolşevik rejimin despotik uygulamalarına yönelik bir eleştiri bulunmasına rağmen, eser ne devrimci-Marksist ideallere ne de tam anlamıyla modern bilime yüz çevirmedir. O halde kısa yoldan sosyalizmi ve komünizmi totalitarizmle eşleştirerek, *Biz*'i Marksizme karşı yazılmış bir anti-ütopya olarak görmek ne kadar sorunluysa, aynı şekilde metinde bilimsel toplum modellerine yapılan eleştiriye dayanarak onu kısa yoldan modern bilime ve kültüre karşı yazılmış bir distopya olarak görmek de o kadar sorunludur. Zamyatin'in, kökeni Aydınlanma felsefesine kadar uzanan bilimsel-akılsal toplum modeline eleştirel yaklaşımı, modern bilime tümden karşı olduğu anlamına gelmez. Bilim ve teknolojinin totaliter politik sonuçlarına veya bilim ve teknoloji destekli endüstriyel medeniyetin ürettiği disipline karşı çıkmak bir şeydir, bilime ve bilimsel düşünceye kökten tavır almak başka bir şeydir. Nitekim bir mühendis ve bir bilim adamı olarak Zamyatin kendi çağındaki bilimsel gelişmelerden, örneğin Einstein'ın fiziğinden, Heisenberg'in belirsizlik ilkesinden ve termodinamikteki gelişmelerden etkilenir. Bu bilimsel gelişmeleri, klasik mekanist bilimin evren ve insan anlayışını geçersiz kılan yeni bir bilimin doğuşu olarak görür.

Biz'i anti-ütopya/distopya olarak okuyan bu geleneğin karşısında özellikle 1980'lerden itibaren metni ütopya olarak okuma çabası yeniden canlanır. Bu okumaların büyük bir kısmı, meta anlatılara karşı duyulan postmodern güvensizliğin de etkisi altında yazarın bilincine, politik tutumlarına ve niyetlerine gönderme yapmayan metin odaklı yorumlardır. Büyük ölçüde metnin kurgusundan hareket eden bu tür okumalarda, aslında *Biz*'in bilim ve teknoloji karşıtı, dolayısıyla kültürel yaşamdan hoşnutsuzluğu ifade eden bir metin olduğu konusunda

---

12 Alex Shane, "Introduction", *A Soviet Heretic: Essays by Yevgeny Zamyatin*, (1970): xvi.

13 Patrick A. McCarthy, "Zamyatin and the Nightmare of Technology", *Science Fiction Studies*, vol.11 (1984): 127.

14 Edward J. Brown, *Russian Literature since the Revolution: Revised and Enlarged Edition*, (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 50 ve 53.

15 Rudy "Introduction", vi; Ginsburg, "Introduction" xix.

bazı distopyacı okumalarla uzlaşılmaktadır, ama metnin kurgusunda yer alan primitivist öğeler ön plana çıkarılarak eser romantik bir ütopya olarak yorumlanmaktadır.

Daha önce de değindiğimiz gibi metin, birbirine taban tabana zıt görünen iki anlatı üzerinde kurgulanır ve bu iki anlatı birbirinden dikotomik olarak ayrılmış iki mekan üzerinde işlenir: Şehir ve kırsal. Kültürün mekanı olarak birincisi, mekanik yaşam, mutlak özgürsüzlük ve toplum gibi kavramlarla betimlenirken; doğanın mekanı olarak ikincisi doğal yaşam, mutlak özgürlük ve birey gibi kavramlarla tasvir edilir. Buna göre şehir/kültür, yaşamın her alanına bilimsel determinizmin hükmettiği karanlık bir geleceğe işaret ederken; kırsal/doğa, doğal yaşamın ve sınırsız özgürlüğün hüküm sürdüğü bir geçmişe gönderme yapar. İşte bu dikotomik bölünme *Biz*'de daha iyi bir gelecek umudu arayan yorumcuları, metnin ütopyasının kırsal mekanda yattığı görüşüne sevk etmiştir. Örneğin modern distopyaların aslında birer ters ütopya olduğu düşüncesinden hareket eden Alexandra Aldridge, *Biz*'in Aydınlanmanın mekanist dünya görüşüne karşı Arkadyen bireysel özgürlüğü savunan bir ütopya olduğunu, bu yönüyle doğal yaşamdaki ılımlı anarşizme yeniden hayat kazandıran bir gelecek kurgusu içerdiğini iddia eder.[16] Benzer şekilde Tony Burns de metnin, modern kültüre karşı göçebe kültürünün öne çıkardığını, böylece göçebenin radikal özgürlüğü ile heretiğin uzlaşmaz tavrını birleştiren bir postmodern gelecek kurgusundan ibaret olduğunu savunur.[17]

Açıktır ki "doğaya geri dönüş" teması altında *Biz*'i romantik ütopya ya da radikal özgürlük savunusu olarak sunan bu tür ütopyacı okumalar, eseri hem radikal bireyciliğe veya anarşizme yapılan bir övgüye hem de "dönüştürülmüş bir gelecek yerine mitikleştirilmiş bir geçmiş"[18] vizyonuna indirgerler. Ne var ki, bu tür bir indirgeme sadece Zamyatin'in Marksizmiyle (özgürlük ve kurtuluşa giden yolun yeni bir özne ve yeni bir düzen yaratmaktan geçtiği şeklindeki fikriyle) değil, aynı zamanda bu tür okumaların dayandıkları kaynakla, yani metinle çelişir; çünkü Zamyatin'in Marksist bilinci, daha sonra ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, sürekli devrim kavramıyla metinde üçüncü bir anlatı olarak yerini alır.

O halde, yukarıda özetlemeye çalıştığımız şekliyle, *Biz*'i distopya/anti-ütopya olarak ele alan okumalar kadar romantik veya primitivist bir ütopya olarak inceleyen okumalar da metnin heterojenliği ve Zamyatin'in bilinci dikkate alındığında önemli sorunlar taşımaktadır. Elbette ki, bu tür okumaların geçerliliğini sınamanın en iyi yolu, metnin heterojenliğini analiz etmekten ve bu analiz vasıtasıyla metin ile Zamyatin'in bilinci arasındaki ilişkinin çok sesli romanda rastladığımız türden bir ilişki olduğunu göstermekten geçer. Ancak buna geçmeden önce çok sesli roman hakkında, özellikle bu tür anlatılarda yazarın metniyle kurduğu ilişki biçimi hakkında bazı saptamalarda bulunmamız gerekmektedir.

ÇOK SESLİ ROMAN: YAZARIN BİLİNCİ

Bilindiği gibi, çok sesli roman teorisini Mihail B. Bahtin'in, Dostoyevski'nin romanları üzerine yaptığı analizlere borçluyuz. Bahtin, Dostoyevski Poetikasının Problemleri adlı eserinde Dostoyevski'nin geleneksel modern roman yazımında bir dönüşüm gerçekleştirdiğini iddia eder. Bu dönüşümün temelinde yatan şey ise, yazarın bilinci ile metin arasındaki ilişkinin değişmesidir.

16 Aldridge, *The Scientific World View in Dystopia*, 17-18 ve 32-34.
17 Tony Burns, "Zamyatin's We and Postmodernism", *Utopian Studies*, vol: 11/1 (2000): 77-78 ve 82.
18 Wegner, "On Zamyatin's We", 95.

Geleneksel romanda yazarın sesi ya bir anlatıcı olarak ya da baş karakterde cisimleşmiş olarak metne hakimdir. Yazar burada doğruyu, iyiyi ve güzeli, kısacası hakikati ilan eden bir üst bilinç olarak ortaya çıkar. Buna göre yazarın bilinci, bütün anlatının kendisine gönderimle kurgulandığı soliptik bir merkez haline gelir. Buna karşılık çok sesli romanda yazar tek merkez olmaktan çıkar ve diğer karakterlerin temsil ettiği bilinç merkezlerinden sadece birini temsil eder. Bahtin çok sesli romanın bu özelliğini, Dostoyevski "sessiz köleler" yaratmaz ifadesiyle özetler.[19] Buna göre metinde her bir karakter kendi otonomisine ve kendi nesnel gerçekliğine sahiptir. Bahtin'in ifadesiyle söylersek "Dostoyevski romanlarında açımlanan şey, tek bir yazar bilincinin aydınlattığı tek bir nesnel dünyadaki karakterlerin ve yazgıların çokluğu değildir; daha çok her biri eşit haklara ve kendi dünyalarına sahip bir bilinçler çoğulluğu olayın bütünlüğü içinde birleşir, ama kaynaşmazlar."[20] Şimdi bu betimlemeden de açıktır ki, çok sesli metinde karakterler yazarın nesneleri değildir; aksine her karakter bir öznedir ve kendi sesine sahiptir. "Yazarın sesi"[21] veya duruma göre başkahramanın sesi, diğer karakterlerin sesine karışır ama onlar tek bir ses içerisinde erimez. Kaynaşmayı engelleyen şey ise, çok sesli romanın diyalojik olarak kurgulanmış olmasıdır. Burada, geleneksel romanın monolojik bütünlüğü yerini diyalojik farklılıklara bırakır. Başka bir ifadeyle geleneksel romanın büyük anlatısında yazarın monoloğu çok sesli romanın anlatılar çokluğunda "meşru bilinçler arasındaki etkileşimler"[22] le yer değiştirir.

Biz, gerek yazarın ve başkahramanın bilincinin metindeki konumu, gerekse metnin yapısı açısından çok sesli romanın yukarıda özetlemeye çalıştığımız temel özellikleriyle örtüşür. Anlatılar çoğulluğu ve diyalojik-merkezisizleştirme, *Biz* için de söz konusudur. Aslında Zamyatin'in eserine özgünlük kazandıran şey, anlatılar ve sesler çoğulluğunun farklı karakterlerin söylemiyle birlikte aynı zamanda başkahramanın bilinç dönüşümlerinde açığa çıkmasıdır. Zamyatin'in başkahramanı sadece öteki karakterlerle iletişiminde ve diyalogunda değil, aynı zamanda bu diyalogla güçlenen ve şekillenen kendi kendisiyle yaptığı konuşmalarında, hem tek (birey) hem de çoğul haline gelir. Başka şekilde ifade edersek metindeki anlatılar ve sesler çokluğu aynı zamanda başkahraman D-503'ün kendisiyle diyalogunda ve bilinç dönüşümlerinde birbiriyle etkileşime girer. Bu çerçevede yazarın, bilinci de merkezden çekilerek hem diğer bilinçlerden sadece biri hem de başkahramanın bilinç dönüşümü içindeki anlardan sadece bir an olarak ortaya çıkar. Böylece *Biz*, anlatılar ve farklı bilinçler çoğulluğu içerisinde, bir dizi felsefi problemi işleyerek, alternatif geleceklerin bir dökümünü yapar. Aşağıdaki bölümlenin amacı başkahramanın, ötekilerle diyalogunda ve kendi kendisiyle yaptığı konuşmalarında açığa çıkan bilinç dönüşümleri üzerinden, bu dökümü ortaya koymak ve orada Zamyatin'in bilincini göstermektir.

---

19 Mihail B. Bahtin, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, Çev. Cem Soydemir, (İstanbul: Metis Yay. 2002), 48.
a.g.e., 48-49.
20 a.g.e., 49.
21 a.g.e., 49.
22 a.g.e., 52.

SADIK BİRİM D 503'ÜN BİLİNCİ: MUTLULUĞUN TOTALİTARİZMİ OLARAK GELECEK

Biz günlük biçiminde kurgulanır. Günlükleri tutan romanın başkahramanı D-503'tür. Olay 25. Yüzyılda Tek Devlette geçer. D-503, Integral adı verilen büyük uzay gemisinin mühendislerinden biridir ve söz konusu günlük, aslında bir propaganda aracı olarak inşa edilen bu uzay gemisine yerleştirilmek üzere kaleme alınmaktadır. Amaç uzayın bilinmeyen varlıklarına Tek Devletin ne kadar mükemmel olduğunu anlatmaktır. D-503'ün kendisini sadık bir birimi/yurttaşı olarak gördüğü bu devlet, iki yüzyıl süren anarşi, terör ve savaş döneminde sonra bir devrimle kurulur. Güvenlik, huzur ve mutluluk ortamını sağlayan Tek Devletin yöneticisinin adı Velinimettir.

Tek Devletin mekanı metropoldür. Kültürün ve medeniyetin alanını oluşturan bu devasa şehir, Mephi (Mephistoteles'in kısaltılmışı) adı verilen kırsal alandan, yani doğal ve vahşi dünyadan ve burada yaşayan - Tek Devletin mükemmelliğini kavrayamayan- ilkellerden Tek Devletin devrimden sonra inşa ettiği yeşil cam duvarlarla ayrılmıştır. Gökyüzünün mavi renginin hâkim olduğu şehrin temel mimari malzemesi demir ve camdır. Sokaklar ve binalar geometrik olarak planlanmıştır, bu nedenle şehrin mimarisine tam simetri hâkimdir. Herkesin ismi yerine geçen bir sayısı vardır ve elbiseleri tek tip gri renktedir. Tek Devlette özel yaşam hemen hemen tümüyle kamusallaştırılmıştır ve onu tamamen kamusallaştırmak için bilimsel çalışmalar devam etmektedir. Devletin belirlediği cinsel birleşme saatleri haricinde evlerin perdelerinin ve ışıklarının kapatılması yasaktır. Çalışma saatlerinden, boş zamana ve cinsel birleşme saatlerine kadar günlük yaşamın tüm alanları zaman çizelgeleriyle düzenlenmiştir.

Okuyucu Tek Devlet hakkındaki bu bilgileri D-503'ün tuttuğu günlüklerden öğrenir ve günlüklere birinci tekil şahsın dili hâkimdir. Romanın adı *Biz* olmasında rağmen daha ilk cümlenin D-503'ün ağzından birinci tekil şahsın diliyle başlaması dikkat çekicidir ve bunun belli bir amacı olduğuna zaten değinilmiştir. Amaç, "ben"in bütün içinde eridiğini göstermektir.[23] Parça ile bütün, tikel ile tümel ilişkisine yönelik ünlü felsefi sorun, burada politik izdüşümüyle, yani birey ile devlet ilişkisi bağlamında ortaya çıkar. Tek Devlet bu sorunu bireyi devlet içerisinde eriterek çözer. Bu kaynaşmayı ifade etmek için Zamyatin *synecdoche*[24] mantığını kullanır. Buna göre kahraman aslında "ben"inden bahsederken "biz"i, kendisinden söz ederken Tek Devleti kasteder: "sadece gördüklerimi ve düşündüklerimi kaydetmeye çalışacağım – daha doğrusu düşündüklerimizi ... bu kayıt bizim yaşamımızın ve Tek Devletin matematiksel açıdan mükemmel yaşamının bir türevi olacaktır."[25] Burada parçayı bütünden

23 Bronstein, "The Plural Self", 668.

24 *Synecdoche*, Batı retoriğinde dar anlamlı bir sözcüğü geniş anlamda ya da geniş anlamlı bir kelimeyi dar anlamda kullanma sanatına verilen isimdir. Buna göre parça bütünü temsil edebileceği gibi bütün parçayı da temsil edebilir. Türkçede *synecdoche*'un karşılığı olarak *mecaz-i mürsel* önerilmesine rağmen bu konuda tam bir fikir birliği bulunmamaktadır, bu nedenle kelimeyi orijinal haliyle bırakmayı tercih ettik. *Synecdoche* sanatının Türk dilindeki karşılığıyla ilgili tartışmalar ve ayrıntılı bir analiz için bkz.: Ahmet Benzer, "Dil Bilimi Kaynaklarında Edebi Sanatların Kullanımı", *Turkish Studies*, vol. 4/8 (2009): 737-8.

25 Yevgeni Zamyatin, *Biz*, İng.'den Çev. Füsun Tülek. (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1988), 13; Yevgeny Zamyatin, *We*, Rus.'dan Çev. Mirra Ginsburg, (New York: EOS, HarperCollins, 1999): 2. (*Biz*'den yapılan alıntılarda Tülek'in Türkçe ve Ginsburg'ın İngilizce çevirisi takip edilmiştir. Metin içindeki alıntılarda köşeli parantezler Ginsburg çevirisine aittir. Dipnotlarda öncelik sırası yazım sırasına göredir ve gerektiği yerde Zilboorg çevirisine de [New York: EP Dutton, 1952] gönderme yapılmıştır. Arka arkaya gelen dipnotlarda ise ikinci çevirinin sayfa numarası köşeli parantezle verilmiştir.)

hareketle tanımlayan *synecdoche* türünü kullanarak Zamyatin bireysel kimliğin yitimini göstermeye çalışır. Bu bakımdan D-503 totaliter sistemlerin yaratmayı arzuladığı öznenin tipik bir örneğidir. Bu tip bir öznenin yaratılmasının temel koşullarından biri, Arendt'in gösterdiği gibi, bireyi kitle insanına dönüştürmek ve böylece onun bireysel düşünme ve eyleme pratiklerini tamamen köreltmektir.[26]

D-503 milyonlarca insanın "tek bir beden gibi"[27] aynı anda kalkmasını, aynı anda çalışmasını, aynı anda caddelerde ritmik olarak yürümesini hem estetik harmoninin bir örneği olarak değerlendirir hem de bu mekanik yaşamı büyük bir mutluluk kaynağı olarak algılar.

Zamyatin'in, günlük formatını D-503'ün mekanik yaşamını ifade etmek için tercih ettiği ileri sürülmüştür.[28] Günlük en mekanik yazım tarzı olarak bu amaca doğrudan hizmet eder. Ama öyle görünmektedir ki Zamyatin, bu formatı sadece Tek Devletteki mekanik yaşamı ifade etmek için tercih etmez. Nitekim metnin olay örgüsü içerisinde günlükler D-503'ün hayatının birebir, mekanik bir aktarımı olmaktan çıkıp kendi hikayesine, bireyselliğini keşfetme sürecinin ve yaşadığı bilinç dönüşümlerinin kaydına dönüşür. Günlük, D-503'ün kendini yazıda nesneleştirmesini, dolayısıyla kendisine mesafe kazanarak bir öz-düşünüm ve öz eleştiri sürecine girmesini sağlar. Bunun, sanatın özneyi dönüştürme gücüne inanan bir Marksist olarak Zamyatin'in edebi sanatlara verdiği önemi yansıttığı da düşünülebilir.

D-503'ün yazma eyleminin bir öz eleştiriye ve bireyselleşme sürecine dönüşmesini güçlendiren en önemli faktör, isyan hazırlığı yapan yurttaşlarıyla girdiği diyalog ve etkileşimlerdir. Bir yandan yazma eylemi, öte yandan başkalarıyla kurduğu diyaloglar, D-503'ü aynı zamanda kendi kendisiyle konuşmaya sevk eder. Nitekim metinde başkahramanın sadece diğer karakterlerle değil, bir o kadar kendisiyle yaptığı konuşmalarını da okuruz. Ancak burada onun kendisiyle konuşmaları monolojik olarak anlaşılmamalıdır. Keza D-503'ün kendi kendisiyle yaptığı konuşmalar başkalarıyla yapılan iletişimlerin dilde özelleştirilerek içselleştirilmesi anlamında diyalojiktir. Böylece hem içsel (kendi kendisiyle konuşma) hem de dışsal (başkalarıyla konuşma) diyaloglarını metne aktarma süreci içinde D-503 yavaş yavaş kendi bireyselliğini keşfeder ve bu keşifte ilerledikçe başlangıçtaki *synecdoche* mantığı da tersine dönmeye başlar. Önceleri parçayı bütünden hareketle tanımlayan D-503, bütünü parçadan hareketle tanımlama çabasına girer ki, kaçınılmaz olarak bu çabası, Tek Devletin sosyal yapısı içinde karşılık bulamaz. Bu durum D-503'ü önce derin kaygı, korku ve endişe içine sürükler ve sonrasında da devrimci bilince doğru yaklaştırır. Bu sürecin açılımını bir alt başlıkta daha ayrıntılı inceleyeceğiz, ama şimdi Tek Devlet anlatısını biraz daha ele almamız gerekmektedir.

Tek Devletin sosyal örgütlenme biçimi tamamen bilimseldir. Matematik Tek Devletin Tek Bilimidir ve matematiksel kesinlik ilkesi sosyal yaşamın her alanına hâkimdir. Toplum matematiksel yasalara göre işleyen büyük bir makineden, insan ise bu makinenin bir parçasından ibarettir. Bu bakımdan Tek Devlet aslında modern bilimsel toplum idealinin gerçeklik kazanmış halidir. Bilindiği gibi bu ideal, Campanella'nın Güneş Ülkesi'ne, Bacon'ın Yeni Atlantis'ine ve Fransız Aydınlanmasının toplum mühendisliğine kadar geri gider. Tek Devlet anlatısı genel olarak bu tür ütopyalara ve toplum projelerine özel olarak da Zamyatin'in kendi

26 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, (Sandiego: A Harvest Book, 1976): Bkz. Part Three: Totalitarianism, Chapter Twelve, özellikle 419-437.
27 *Biz*, 19; *We*, 12
28 McCarthy, "Zamyatin and the Nightmare of Technology", 123.

çağındaki liberal Batıcılara ve kapitalist endüstrileşme taraftarlarına yönelik bir eleştiridir. Bu eleştiri daha spesifik düzlemde Bogdanov ve Lenin gibi Bolşeviklerin Taylorizme övgüsünü hedef alır. Nitekim Lenin'in 1918 yılında yayınladığı üç denemesinde Taylor'ın sistemini övdüğü ve onun örgütlenme ilkesini Sovyet ekonomisine uygulamayı arzuladığı bilinmektedir.[29] Taylorizmi kabaca bilimsel iş örgütlenmesi yöntemi olarak tanımlayabiliriz. Yöntemin temel hedefi emekten en kısa sürede en yüksek verimi elde etmektir. Bu hedefin yöntemsel araçları ise standardizasyon, uzmanlaşma, makineleşme ve merkezi yönetime dayalı hiyerarşik işbölümüdür. Sadık birim D-503, Taylor'ın yöntemine hayrandır ve hayranlığını şu şekilde ifade eder: "Taylor kuşkusuz eskilerin en zekisidir. Bir dahi. Yönteminin yaşamın her alanını, günün yirmi dört saatini kapsamadığı doğrudur, sistemini bir saatten yirmi dört saatte yaymayı başaramamıştır."[30] Taylor'ın yapamadığını Tek Devlet başarır, çünkü orada Taylorizmin sadece ekonomiye değil, aynı zamanda sosyal dünyaya aktarımı söz konusudur. Tek Devlette bilimsel araştırma faaliyetlerinin düzenlenmesinden, bedensel ve düşünsel emeğin kolektivizasyonuna ve nihayet zaman tablolarıyla düzenleniş mekanik sosyal yaşama kadar her şey, yönetici Velinimetin merkezi yönetimi vasıtasıyla, en az emekten en yüksek verimi elde etme ilkesi üzerinde kurulur. Yurttaşlar bir makinenin dişlileri gibi sosyal yaşamlarını sürdürürler, bu büyük makineden elde edilen en yüksek verim ise, toplumsal mutluluktur.

Tek Devletin bilimsel toplumunda ve aynı zamanda onun Taylorist sosyal örgütlenmesinde modern mekanist evren tasarımının ontolojik ve epistemolojik ilkeleri devrededir. Modern bilimin üzerinde temellendirildiği varlık tasarımına göre, evren matematiksel olarak düzenlenmiş büyük bir makinedir. Evrendeki bütün doğal olgular, tıpkı bir makinenin parçaları gibi, büyük evren mekanizması açısından sadece işlevsel bir değere sahiptir. Mekanizmanın işleyişi Newtoncu mekanist nedenselliğe göre tam bir determinizm sergiler. Bu determinizm, makinenin parçalarını veya doğal olguları öngörülebilir, dolayısıyla kontrol edilebilir kılar. Epistemolojik ilkeye göre ise, bir takım nesnel doğrular vardır ve evrende meydana gelen ve meydana gelecek olan her şey aslında tek bir nesnel hakikate yani matematiksel kesinliğe uygun olarak gerçekleşir. Matematiksel hakikatler, kendisi de bir makineden ibaret olan nesneye birebir tekabül eder, bu nedenle bilimsel bilgiler kesin, tartışmasız ve açık seçik bilgilerdir. Bu tür bilgilerin keşfinde akıl ön plandadır.

Nitekim matematiksel ilkeleri mutlak hakikatler olarak gören D-503, Tek Devleti betimlemek için durmaksızın makine metaforunu kullanır; düzen, simetri ve kontrolün hâkim olduğu sosyal yaşama övgüler düzer. Matematiksel kesinliğin determinist evreni kadar bu evrenin matematiksel türevi olan Tek Devlet, onun gözünde mutlak/yüce hakikatin cisimleşmiş halidir. Nitekim D-503, Tek Devletin küçük bir kopyası olarak cam ve demirden inşa edilen büyük uzay gemisi Integrali seyrederken yaşadığı esrime halini şu şekilde kayıtlara geçer: "... regülatör küreleri, sağa sola sallanırken parıldayan manivelaları ... (ile) bu muhteşem mekanik balenin tüm güzelliğinin farkına vardım ... Sonra kendi kendime sordum: Neden güzel bu? ... Çünkü bu özgür olmayan bir hareket, çünkü dansın tüm anlamı mutlak ve estetik boyun eğişte, ideal özgürsüzlükte yatıyor."[31]

---

29 McCarthy, "Zamyatin and the Nightmare of Technology", 124, daha ayrıntılı bilgi için bkz. aynı zamanda Armand Mattelart, *Gezegensel Ütopya Tarihi*, çev. Şule Çiltaş, (İstanbul: Ayrıntı Yay. 2005), 294-99.

30 *Biz*, 33; *We*, 33.

31 a.g.e., 14-15; [4]

Bu ifadelerde, kendisi de bir mühendis olan Zamyatin'in teknolojinin estetikleştirilmesine yönelik ironik eleştirisini bir tarafa bırakırsak, metinde işlenen başka bir felsefi problemle karşılaşırız: Özgürlük ve mutluluk dikotomisi. Tek Devletin bilimsel toplum modeli, yüzyıllar boyu özgürlük adına yapılan savaşlara son vererek, bu dikotomiyi mutluluk lehine aşmıştır. Eski insanların onu aşamamış olması, D-503'e akıl almaz gelir. Aslında çözüm son derece basittir: Determinist nesnel hakikatler olduğunu kabul etmek; toplumsal uyum, huzur ve güvenliğin kısacası mutluluğun bu determinizme boyun eğmekten geçtiğini görmektir.[32] O halde mutluluğun kaynağı olarak ideal özgürsüzlük veya mutlak belirlenim, bilim ve teknolojinin gösterdiği yoldur. Nitekim toplumu bilimsel aklın ölçütlerine göre yöneten Velinimet tam da bu yolda ilerler. Velinimet Tek bilimin hakikatlerini ve bu hakikate uygun olan yönetimin buyruklarını halka Tek Gazete vasıtasıyla iletir. Onun Tek Bilimi "asla yanılmazdır" ve yönetiminin tek amacı, koruyucularının da yardımıyla, toplumun aksayan yönlerini, yani Tek Devletin yasalarını kabul etmeyen "eğrilmiş cıvataları"[33] saf dışı bırakmak, böylece toplumun huzur ve güvenliğini kısacası mutluluğunu temin etmektir.

Bu noktada Velinimetin yönetimi, modern despotik paternalizme benzer. Paternalist (babacı) yönetimler halkın beslenme, barınma, sağlık ve güvenlik gibi en temel maddi ihtiyaçlarını karşılayarak halk üzerinde baskı rejimi uygular. Buna göre maddi ihtiyaçları karşılamak paternalist despotizmin temel ilkesidir. Karşılanan öncelikli ihtiyaç, örneğin Hobbes'ta olduğu gibi güvenlik veya Locke'da olduğu gibi özel mülkiyetin korunması veyahut Fransız Aydınlamacılarının savunduğu gibi bilim ve teknolojinin insan yaşamına getireceği konfor olabilir. Ama her durumda paternalist yönetimlerde maddi ihtiyaçların karşılanması ile mutluluk arasında doğrudan bağlantı kurulur ve yurttaşların mutluluğunu sağlamak devletin temel görevlerinden biri olarak tanımlanır. Kant'ın çok iyi fark ettiği gibi öncelik maddi ihtiyaçların karşılanması anlamında mutluluğa verildiği an, özgürlük temel bir problem haline gelir. Nitekim Kant, halkın sağlığını, huzurunu ve mülkiyetini kollayan ve öte dünyaya yönelik umutlarını karşılayan modern despotların halktan nasıl itaat talep ettiğini veya modern refah devletinin paternalist despotizme dönüşme riskini eserlerinde açık bir biçimde analiz eder.[34] Ancak *Biz*'de işlendiği şekliyle durum, paternalist despotizmin bir adım ötesine geçer ve totaliter diktatörlüğe dönüşür; çünkü Tek Devlet, yurttaşların ihtiyaçlarını karşılamakla yetinmez, daha da ileri giderek kendi bilimsel araştırmalarına dayalı olarak yurttaşa, ihtiyacının ne olduğunu dayatır. Buna göre yurttaşın ihtiyacı olan tek şey ideal özgürsüzlüktür. Bu durum, Budapeşte Okulu'nun modern totalitarizm üzerine araştırmalarında "ihtiyaçlar üzerinde(n) diktatörlük olarak" kavramsallaştırdıkları şeye benzer. Bu tür diktatörlük biçimlerinde akılsal ihtiyaçlar ile akıldışı ihtiyaçlar arasında ayrım yapılır.[35] Şimdi açıktır ki, böyle bir ayrımı yapabilmek için öncelikle bir ölçüte ihtiyaç vardır. Bu öyle bir ölçüt olmalıdır ki, nesnenin ve

---

32 a.g.e., 20-1, 34 krş. 50-51; [12-3, 35 krş. 61-62]

33 a.g.e., 21, [14]

34 Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung" *Werkausgabe*, Band XI. Ed. Wilhelm Weischedel, (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977), 53-4. Ayrıca *Fakülteler Çatışması*'nda Kant, paternalist bir yönetimin, fakülteleri (tıp, hukuk ve teoloji) kullanarak, halkın ihtiyaçları üzerinden nasıl despotizme dönüştüğünü ayrıntılı bir şekilde analiz eder. Bkz. Aynı edisyon aynı cilt içinde "Der Streit der Fakültäten", özellikle I. Kısım. Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Hakan Çörekçioğlu, "Eleştirel Üniversite: Kant ve Fakülteler Çatışması," *Toplum ve Bilim*, no: 97, (2003): 217-233.

35 Ferenc Feher, Agnes Heller, György Markus, *Dictatorship over Needs* (New York: St Martin's Press. 1983),237-8

insan doğasının ne olduğu konusunda kesin bilgiler içermeli ve tam da bu bilgilere dayanarak insanın ve toplumun gerçek ihtiyaçları saptanabilmeli. Elbette ki modern dünyada bu ölçüt ancak bilimsel bilgi olabilir. Budapeşte Okulu'na göre, modern totaliter yönetimlerde işte bu ölçüt işbaşındadır; böylece totaliter yönetimler, ideolojik araçlarıyla, topluma bir dizi akılsal olduğu kabul edilen ihtiyaçları dayatarak bireysel ihtiyaçları bastırır.[36] *Biz*'de gerçek ihtiyaç ideal özgürsüzlük ve toplumsal mutluluktur, buna karşılık aşk, cinsellik, aile ve inanma isteği gibi ihtiyaçlar sahte ihtiyaçlar olarak (eski insanların akıldışı arzuları olarak) belirlenir. Heller'ın Kant üzerine bir makalesinde tartıştığı gibi, aslında her tür ihtiyaç, eğer engelleniyorsa, bir özgürlük sorununa dönüşebilir.[37] Nitekim D-503'de aşk ve cinsellik, aşağıda ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, D-503'ün kendi bireyselliğini keşfetme sürecinde bir özgürlük sorununa dönüşecektir.

Sonuç olarak yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekliyle Tek Devlet, *Biz*'in negatif ütopyasını oluşturur. Sadık birim D-503'ün dünyasını içeren bu negatif ütopya, *Biz*'i antiütopya olarak değerlendirenlerin metnin bütününe yaymaya çalıştığı anlatıdır. Aslında gerek mekanı açısından (metropol) gerekse de modeli açısından (akılsal) Tek Devlet, modernist-bilimsel toplum idealinin (bu ister Bolşevik sosyalizmi isterse de Anglo-sakson liberalizmi formunda olsun) gerçeklik kazandığı takdirde tam olarak nasıl olabileceğine ilişkin bir gelecek kurgusundan ibarettir. Ancak okuyucuya bir kabus gibi gelen bu toplum, başlangıçta devletin sadık birimi D-503 tarafından coşkuyla betimlenir. Örneğin Orwell'in *1984*'ünün tersine *Biz*'de kasvetli bir başlangıç söz konusu değildir. Sadık birim D-503, bu toplumda yaşamaktan son derece mutludur ve Tek Devletin bilim adamlarından biri olarak onun kendine ve çevresine ilişkin bilinci kesin görünür. Bu kesinlik, romanın muhtelif yerlerinde kendi şimdisi ile geçmiş arasında karşılaştırma yaparken, kendi devletinin mükemmelliğine ilişkin yargılarında açıkça gözlenir. Kahramanı bu şekilde kurgulayarak Zamyatin, *Biz*'de bir perspektifi, bir dünya görüşünü sadık birim D-503'ün bilincinden anlatır. Bu aslında en genel anlamda bilimsel toplum modeline bağlı olanların perspektifidir ve *Biz*'de bu perspektif, yaşama, dünyaya ve geleceğe dair sesler çoğulluğundan sadece bir tanesidir. Tek Devlet bu sesin ulaştığı erim olarak mümkün geleceklerden bir tanesine işaret eder. Ama Tek Devlet *Biz*'in inşa ettiği ne tek anlatıdır ne de tek gelecek kurgusudur. İkinci anlatı ve gelecek tasarımı D-503'ün sadık birimden bireye dönüşme sürecinde açığa çıkar.

BİREY D-503'ÜN BİLİNCİ: DOĞAYA GERİ DÖNÜŞ OLARAK GELECEK

Daha öncede değindiğiniz gibi, D-503'ün günlüğünün, onun bizzat kendi hikayesine dönüşme süreci kendi hayatını yazma eylemiyle başlar ve bireyselliğini keşfetme süreciyle devam eder. Bu keşif sürecini tetikleyen şey, onun akıl dışılık (irrasyonalite) ilkesiyle etkileşimidir ki, anlatı boyunca doğa, kadın, aşk ve $\sqrt{-1}$ bu ilkenin ana sembolleri olarak ortaya çıkar. *Biz*'in doruk noktalarından biri, D-503'ün kadın karakter E-330 ile karşılaşmasıdır. E-330, yeşil cam duvarların arkasındaki Mephi halkıyla bağlantısı olan ve Integrali ele geçirerek Tek Devlette köklü bir değişim yapmayı amaçlayan Mephi adlı gizli bir devrimci teşkilatın üyesidir.

36 a.g.e. 180- 195-8.

37 Agnes Heller, "Kant'ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk." Çev. Hakan Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. H. Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2010), 184-5.

D-503, E-330 ile karşılaştığı an, ona duyduğu hayranlığı, Tek Devletin akılsal sosyal düzeninde kazandığı alışkanlık ve pratikleriyle açıklayamaz, bu nedenle kadını "rahatsız edici, garip [yabancı] x" olarak tanımlar. Tek Devletin matematiksel kesinlik ilkesine uymayan denklemdeki bu bilinmezlik, D-503'ü aşırı derecede huzursuz eder ve daha sonra bu huzursuzluğu, çocukluk yıllarında matematik dersinde öğrendiği $\sqrt{-1}$'ne duyduğu öfkeyle özdeşleştirir.[38] Aslında söz konusu huzursuzluğun nedeni, gerçekliğin matematiksel yapısında olduğu kadar bu yapıya uygun olarak düzenlenen Tek Devletin sosyal yaşamında da akıl dışılık ilkesiyle karşılaşmış olmasıdır. Böylece D-503, Tek Devletin kontrol altında tutmaya çalıştığı kendi doğasının öteki yönüyle karşılaşır. Bunun romandaki sembolü, D-503'ün utandığı ve tanıştıklarında E-330'dan saklamaya çalıştığı kıllı elleridir.

D-503, garip x ile tanıştıktan sonra, derin kaygılar içine sürüklenir; ilk kez zaman tablosundan sapar ve ilk rüyasını görür. Rüya, Freudçu bir tarzda açıklarsak superego karşısında ilkel benliğin açığa çıkmasının sembolüdür. Böylece D-503 Tek Devlete mesafe takınmaya, onunla başlangıçta kurduğu mutlu bütünleşmeden uzaklaşmaya başlar. İşte *synecdoche* mantığının tersine dönmeye başladığı an tam da "kabuğun" çatırdamaya başladığı bu andır. Nitekim D-503 Tek Devleti kendisinden, kendi ilkel benliğinden hareketle tanımlamaya çalıştığında, önce hastalandığını sonra delirmeye başladığını düşünür. Aslında bu noktada D-503 modern insanın temel bunalımını, yani yabancılaşma ve yalnızlaşmayı tüm belirtileriyle yaşamaya başlar: "Milyon ayaklı Leviathan [canavar] sağa sola sallanarak gözden kayboldu. Ama ... ben yalnızdım".[39]

D-503'ün kimlik krizi, E-330 ile birlikte Mephiye yaptığı yolculukla daha da derinleşir. Mephinin dünyasında D-503 kelimenin tam anlamıyla doğayla karşılaşır. Tek Devletin simetrik olarak düzenlenmiş pürüzsüz asfalt caddelerinin yerine toprağa ilk kez ayağını basan D-503 yürümekte zorlanır: "Adım atamıyordum, çünkü ayaklarımın altı düzgün bir yüzey değildi ... yeşil, yumuşak, hareketli ve canlı bir şeydi."[40] Asfalt ve toprak dikotomisi, Mephinin Tek Devletin antitezi olduğunu gösteren sembolik dikotomilerden sadece bir tanesidir. Nitekim şehrin mavi ve gri renkleri burada yerini doğanın renk cümbüşüne bırakır; Tek Devletin geometrik ve matematiksel düzenlenmiş homojen ve tek biçimli mekanının tersine burası, farklılığın, ayrımın, çeşitliliğin, kültür öncesi sınırsız arzuların yeridir. Tek Devletteki mutlu, determinist yaşamın tersine buraya sınırlanmamış bireysel özgürlük hakimdir. İronik biçimde D-503 kendisini Mephide daha mutlu hisseder: "Bir aşk kucaklaşmasından sonraki kadar mutlu ... taşın hemen yanındaydım Yeryüzü temiz ve neşeliydi [yeryüzü keyiflenmiş, hafif ve neşeliydi], zaman akıp gidiyordu."[41]

Yukarıda açıkladığımız şekliyle *Biz*'de betimlenen Mephi anlatısı, primitivist söylemin bir örneğidir. Ana teması bakımından primitivizm ve onun iyi doğa ve soylu vahşi gibi kavramları Batı geleneğinde uzun bir geçmişe sahiptir. Nitekim Batının mitolojik, edebi ve felsefi söyleminin birçok örneğinde primitivist düşüncenin izine rastlamak mümkündür. Arthur O. Lovejoy ve George Boas, bu izi takip ettikleri kapsamlı eserlerinin Antikite'ye ayrılan cildinde, primitivizmin Batı geleneğinde iki türü olduğunu saptarlar: Kronolojik primitivizm ve kültürel primitivizm. Birincisi, tarihin başlangıcında ya da uzak bir geçmişte insanın do-

38 *Biz*,16; *We*, 6
39 a.g.e., 36-7; [39-40]
40 a.g.e., 32 krş. 47; [32 krş. 56]
41 a.g.e., 66; [87].

ğayla uyum içinde yaşadığı bir mutluluk çağına inancı ifade eder. Bu tür primitivizm tıpkı Hıristiyanlığın düşme mitosunda veya fundamentalist teorilerin altın çağ tasavvurunda olduğu gibi, bir tarih felsefesi formunda da açığa çıkabilir. Kültürel primitivizme gelince, o, tıpkı Rousseau da olduğu gibi, bizzat medeni insanın medeniyetten duyduğu hoşnutsuzluğun bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Lovejoy ve Boas doğal yaşamın kültürel yaşamdan daha iyi, ilkel insanın ise medeni insandan daha erdemli, daha cesur ve daha özgür tasarlandığı durumlarda bu iki tür primitivizmin iç içe geçtiğini ileri sürerler.[42] Bu saptamayı *Biz*'e de uygulayabiliriz. Lovejoy ve Boas'un terminolojisiyle ifade edersek, Mephi anlatısı kronolojik ve kültürel primitivizmin bir kombinasyondur. Mephideki doğal dünya bir yandan birey D-503 tarafından mutlu bir geçmiş, bir altın çağ olarak algılanır, öte yandan kültürün ve kitle insanının mekanik yaşamından hoşnutsuz olan E-330 karakteri tarafından, erdemli, cesur ve özgür bireyin mekanı olarak tanımlanır. Aslında Batı düşüncesinde "insan nedir?" ve "o nasıl bir toplumda yaşamalıdır?" gibi sorular her ne zaman gündemi işgal ettiyse, bir şekilde doğayı yeniden kavramsallaştırma ihtiyacı hissedilmiş ve doğaya geri dönüş teması sık sık ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, kültürün kendini sorgulama ve yeniden yapılandırma teşebbüslerinde, doğa ister kaotik ister harmonik olarak, doğal insan ise ister kötü (veya mutsuz) ister iyi (veya mutlu) olarak tasarlansın, doğa ve doğal olan kültürel kavramsallaştırmaların ayrılmaz bir parçası olmuştur. Sophokles, Antigone'un ağzından sitenin yasaları karşısında doğal yasaya göndermne yaptığında; Stoacılar dünya yurttaşlığını kozmosun evrensel ilkesiyle tanımladıklarında; Hobbes devletin doğal anarşiye son verdiğini iddia ettiğinde; Fransız Devrimi'nin fikir babaları doğal insanı erdemli olarak tanımladıklarında; Romantikler kültürün soğuk akılcılaştırmasına karşı doğaya geri dönüş çağrısı yapıklarında ve nihayet günümüzün ekolojik teorileri ve bazı feminist politikaları, doğa kavramını yeniden kurtarmaya çalıştıklarında, doğayı olumlu veya olumsuz temel gönderi kaynağı olarak kullanmışlardır.

Zamyatin'in çağında ise Rusya'da primitivist hareketin temsilcileri doğal yaşamın ve doğal insanın daha iyi olduğunu iddia eden İskitlerdi. İskitler, Bolşevik Devriminden önce göçebe kabilelerin romantik ideallerini kabul eden bir dizi yazar, şair ve entelektüel grubun kendisine verdiği isimdir. Zamyatin "İskitler?" adlı denemesinde bir İskitliyi soylu vahşi ile özdeşleştirir ve onu medeniyetin bütün yasa ve kurallarından bağımsız "ezeli-ebedi bir göçebe", "tinsel bir devrimci", "bir romantik" olarak tanımlar. [43]Şimdi bu tanımlamaların da açık kıldığı gibi İskitler, kültürü ve kurumları reddeden ve göçebe yaşam biçimini yeniden canlandırmaya çalışan bir gruptur ve bu bakımdan Rusya'da Batılılaşma ve endüstrileşme taraftarlarının tam karşıt kutbunda yer alır. Bu durum *Biz*'de sadık birey D-503'ün göçebelik ile Tek Devletin yerleşik düzenini karşılaştırdığı pasajda gayet açık bir şekilde yankı bulur: "sevgili okuyucularım, düşünün biraz. Bildiğimiz kadarıyla insanlık tarihi göçebelikten yerleşik yaşam biçimlerine geçişin tarihidir. Eğer bu doğruysa en yerleşik toplum (bizimki) aynı zamanda en mükemmeli (bizimki) olmuyor mu?"[44]

Biz'in, şehir ve kırsal, özgürlük ve determinizm gibi temel kavramsal dikotomilerini dikkate alırsak, İskitlerin dünya görüşünün Mephi anlatısının temelini oluşturduğu ve Mephi halkının da göçebe yaşam biçimini temsil ettiği açıktır. Nitekim Zamyatin'in yine "İskitler?"

42 a.g.e., 108; [155]

43 a.g.e., 109-111; [157-159]

44 Arthur O. Lovejoy, George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, (London: The John Hopkins Press. 1997), 1-2 ve 8-9.

adlı denemesindeki göçebe tanımı da, *Biz*'in pasajlarına yansır. Söz konusu denemede göçebe, "Vahşi at sırtında bozkırda" nedensiz ve yönelimsiz koşturan "barbar" olarak betimlenir.[45] Şimdi bu tanımda göçebeyi göçebe yapan şey onun özgür davranışlarıdır. Ancak bu tarz bir özgürlük, nedensiz ve yönelimsiz olduğu için, akılsal olarak açıklanabilecek bir motivasyona sahip değildir; göçebenin özgür davranışlarının motivasyon kaynağı olsa olsa "bireyselliği ve kişiselliğidir."[46] Integrali ele geçirdikleri uçuşta E-330, geminin sonsuz uzaydaki hareketini, bu tarz bir özgürlük olarak şöyle betimler: "Ne harika bir şey... nereye gittiğini bilmeden uçmak ve nereye olduğuna aldırmadan ... sen ve ben nerede olacağız? Çayırlarda ... belki de kuru yaprakların üzerinde."[47] Birkaç pasaj sonra geminin alçalmaya başladığı esnada D-503, dürbünle gördüğü Mephi halkını şu şekilde betimler: "Göğüslerine kadar otlara gömülmüş, kuyruklarını savurarak dörtnala koşan kahverengi bir at sürüsü ve sırtlarında kızıl, beyaz ve kuzguni siyah yaratıklar."[48]

Böylece Biz'de soylu vahşinin özgür dünyası olarak betimlenen Mephi, Tek Devletin tam karşıt kutbunda yer alan bir anlatı olarak ortaya çıkar. Metin, mutlak özgürsüzlük ve mutlak özgürlük dikotomisi üzerinden kültür ile doğa arasında bir ayrım yaptığı için, *Biz*'de aslında iki anlatı olduğu sonucuna varabiliriz. Birincisi sadık birim D-503'ün temsil ettiği Tek Devletin belirlenmiş dünyası, ikincisi ise birey D-503'ün temsil ettiği sınırsız özgürlüğün dünyası. Bu dikotomik bölünme ilk bakışta Mephi anlatısının, metnin pozitif ütopyası olduğu izlenimini uyandırır. Nitekim metni radikal özgürlük savunusu olarak ya da geçmişi yeniden canlandırmaya çalışan bir ütopya olarak inceleyenlerin çıkış noktası tam da burasıdır. Özgürlük, bireysellik ve otonomi gibi kavramlar, doğal olarak, çağdaş tahayyülümüzde daha olumlu çağrışımlara sahip olduğu için Mephide betimlenen dünya, bize, romanın son sözümüymüş gibi gelebilir. Ama bu görünüşte böyledir. Radikal özgürlük ve aşırı bireysellik savunusu veya her türüyle primitivist dünya görüşü, *Biz*'in dökümünü yaptığı dünya görüşlerinden, farklı perspektiflerden sadece ikincisidir. Bu bakımdan, Zamyatin'in çağında İskitlerin temsil ettiği her türlü radikal bireycilik biçimi ve primitivizme içkin olan her türlü radikal nostaljik dünya görüşü (dini veya politik fundamentalizm gibi) anlatının tesis ettiği alternatif geleceklerden sadece ikincisine işaret eder. Bunun en belirgin kanıtı, Wegner'in dikkat çektiği gibi, iki kadın kahramanının seçimleridir.[49] Birincisi D-503'ün resmi seks partneri olan O-90'dır. Bu kadın, Tek Devletin yasaklarından birini çiğner; D-503'e aşık olur ve ondan hamile kalır. Aşkına karşılık bulamayan O-90 ölüm cezasından kurtulmak ve çocuğunu kendisi büyütmek için Mephiye kaçar.[50] İkincisi ise E-330'un seçimidir. Bireyselliğinin bilincine vardığı anlardan birinde D 503, E-330'a beraberce Mephiye kaçmayı ve orada aşklarını özgürce yaşamayı teklif eder. Ancak bu teklif, E-330 tarafından reddedilir.[51] Bu ret şuna işaret eder: Devrim sadece

45 Zamyatin, *A Soviet Heretic*, 21.
46 T. R. N. Edwards, Three *Russian Writer and Irrational: Zamyatin, Pily'nak and Bulgakov*, (New York: Cambridge University Press, 1982), 47.
47 *Biz*, 136; *We*, 201.
48 *We*, 202 : "... a herd of Brown horses galloped, and on their backs, those beings – bay, white, raven black." Cümle Tülek'in çevirisinde şu şekilde anlam belirsizliğine müsaittir: "kuyruklarını savurarak dörtnala koşan kahverengi bir at sürüsü, arkalarında esmer, beyaz ve kuzguni siyah yaratıklar." (*Biz*,137) krş. aynı zamanda Zilboorg çevirisiyle: 187.
49 Wegner, "On Zamyatin We", 111.
50 *Biz*, 130; *We*, 191.
51 a.g.e., 113; [163]

öznel ve bireysel bir devrim, yani İskitlerin dünya görüşünde olduğu gibi "tinsel bir devrim", bireysel bir özgürleşme olarak kalmamalıdır, o aynı zamanda sosyal bir devrim olmalıdır. Kısacası devrim şehirde, kültürde gerçekleşmelidir. Böylece doğayı temsil eden kadın karakter ile birlikte *Biz*'de doğa bir kez daha kültürün yeniden yapılandırılmasında temel referans kaynağı olarak kullanılır. Nitekim bu seçim aynı zamanda *Biz*'in inşa ettiği üçüncü gelecek tasarımına işaret eder: Sürekli devrim olarak gelecek. Böylece metnin satır aralarına gizlenen üçüncü anlatıyı da keşfederiz.

DEVRİMCİ D-503'ÜN (KAYIP) BİLİNCİ YA DA YAZARIN BİLİNCİ: SÜREKLİ DEVRİM OLARAK GELECEK

Üçüncü anlatı, en belirgin haliyle, D-503 ile E-330 arasındaki geçen Sokratik bir diyalogda açığa çıkar: E-330, İntegrali ele geçirme planını D 503'e ilk açtığında, D-503 bu planın akıl almaz bir şey olduğunu, onun devrim demek olduğunu, son devrimin Tek Devletin kurulmasıyla gerçekleştiğini; başka bir devrimin de mümkün olmadığını söyler. Buna karşılık E-330 yeni bir devrimin akıl dışı olmadığını kanıtlamak için ona "son sayı nedir?" diye sorar. Bir mühendis ve bir matematikçi olarak D-503, son sayı diye bir şey olmadığını, sayıların sonsuz olduğunu söylemek zorunda kalır. Bu diyalogun sonunda D-503 devrimlerin sonsuz olduğuna ikna olur ve Integrali ele geçirme planını kabul ederek devrimci bilince doğru bir dönüşüm geçirir.[52] Ancak bu bilinç D-503'de kayıp bir fırsat olarak kalacaktır. Plan başarısızlıkla sonuçlanınca D-503 itirafçı olur ve Tek Devletin yeni uygulaması olan Büyük Ameliyata girmeye karar verir. Bu ameliyatla hayal gücünü aldıran D-503 mutluluğu tercih eder. Buna karşılık kadın karakter devrime ve arkadaşlarına ihanet etmeyi reddeder, yani özgürleşme ve kurtuluşu seçer ve idam edilir.

D-503'ün son devrim olmadığını kabul ettiği an ortaya çıkan devrimci bilinci aynı zamanda yazarın, yani Zamyatin'in bilincinin metne girdiği yerdir. Ancak bunu ortaya koyabilmek için, Zamyatin'in denemelerine dönmemiz ve onun sürekli devrim anlayışının felsefi ve bilimsel kaynaklarını incelememiz ve de bunların romana yansımalarını göstermemiz gerekmektedir.

Zamyatin'in sürekli devrim fikrini şekillendiren iki önemli kaynak vardır: Bizzat onun yaşadığı dönemde ortaya çıkan bilimsel gelişmeler ve Nietzsche'nin felsefesi. Aslında Zamyatin modern bilimde meydana gelen gelişmelerin Nietzsche'nin hakikat eleştirisiyle ve ebedi dönüş (ewige Wiederkehr) fikriyle en derin düzlemde uzlaştığını düşünür. Birincisinden başlarsak, Zamyatin'in yaşadığı dönemde ortaya çıkan yeni bilimsel açıklama modelleri, örneğin Rus matematikçi Lobachevsky'nin öklidyen olmayan geometrisi, Heisenberg'in belirsizlik ilkesi ve Einstein'ın rölativite teorisi, Newton fiziğinin mekanist-determinist evren modelini ve onun temel ön kabullerini büyük ölçüde sarsmıştı. Einstein'ın genel görelilik teorisi, Öklidyen geometri üzerinde inşa edilen Newtoncu fizikte olduğu gibi zaman ve mekanın birbirinden bağımsız değil, tersine birbirine bağımlı olduğunu kanıtlıyor; böylece matematiksel determinizme dayalı Newtoncu fiziğin yasalarının mutlak kesinliğine gölge düşürüyordu. Kabaca ifade edersek, eski fiziğin tek biçimli ve sabit evreni, Einstein'ın teorisinde gözlemcinin konumuna göre değişen farklı koordinat sistemlerinden sadece biri haline geli-

52 a.g.e, 120-21; [174-6]

yordu. Zamyatin, Einstein ile birlikte fizikte meydana gelen bu dönüşümün sadece Newtoncu mekanist bilimlerin kesinlik iddiasını değil, aynı zamanda her türlü kapalı toplum modelini de şüpheli kıldığını düşünür.[53] Nitekim Zamyatin'in bu düşüncesi *Biz*'e, E-330'ün söylemiyle olanca açıklığıyla yansır: "Onlar [Tek Devleti kuran devrimciler] sonradan kendilerinin nihai olduklarına inandılar. Oysa böyle bir şey yok ... Kesinlikle yok! Doğada böyle bir şey yok. Onların hatası Galileo'nun hatasıydı: Dünyanın güneşin etrafında döndüğü konusunda haklıydılar, ama bilmedikleri şey, tüm güneş sisteminin de başka bir merkez etrafında döndüğü idi."[54]

Zamyatin, yukarıdaki satırlara paralel olarak, denemelerinde, Newtoncu bilimin Öklidyen sabit koordinatlarının "doğada olmadığını" söyler[55] ve bu anlamda sağın bilimlerin gerçekliği tahrip ettiğini düşünür. Nitekim o, görelilik teorisini gerçekliğin yapısına ilişkin bir açıklama olarak alır. Buna göre, Einstein'ın yeni fiziği gerçekliğin, sabit, statik ve homojen değil, aksine değişken, dinamik ve heterojen olduğunu göstermiştir. Zamyatin, termodinamikteki gelişmelerin de bunu ispatlandığını düşünür ve genel görelilik teorisini gerçekliğin dinamik yapısına ilişkin kozmolojik bir ilkeye dönüştürmek için termodinamiğe yönelir. Böylece Zamyatin termodinamiğin entropi ve enerji yasasını, 19 yüzyılın ünlü Alman fizikçisi Mayer'i teorisinden ve kendi çağında termodinamikte meydana gelen bir takım gelişmelerden hareketle, kozmosun değişken yapıya sahip olduğunu ve evrensel değişmenin süreklilik taşıdığını kanıtlamak için kullanır. Bu kozmoloji, Biz'e mutluluk ve özgürlük dikotomisi olarak yansır. Buna göre enerji harekete, yıkıma ve arzuya tekabül eder ve bu bağlamda özgürlük ile eşitlenir, entropi ise atalete, durgunluğa ve arzunun kesilmesine işaret eder ve bu anlamda mutluluk ile eşitlenir. Nitekim E-330, Tek Devletin kapalı yapısını ve mutluluğu, entropi (termodinamik yasasına göre bu, -273 derece ısı ölümüne yani evrenin mutlak ölümüne, mutlak atalete işaret eder) olarak tanımlarken, Mephi dünyasını ve oradaki özgürlüğü enerjiyle özdeşleştirir: "Bak, dünyada iki güç vardır. Entropi ve enerji. İlki mutlu dengeyi kurar, öteki bozar."[56]

Ancak Zamyatin entropi ve enerji arasındaki mücadeleyi, termodinamiğin birinci yasasını, yani enerjinin korunumu yasasını devreye sokarak, sürekli devam eden diyalektik bir süreç olarak yorumlar. Bu noktada Hegelci diyalektiği takip eden Zamyatin, entropiyi tez, enerjiyi ise antitez olarak ele alır ve bu iki karşıt güç arasındaki çatışmanın bir sentez ürettiğini, bu sentezin ise kendi tahribatını içinde barındırarak yeni bir tez, antitez ve sentez sürecini başlattığını düşünür. Ona göre bu süreç aynı zamanda devrimci bir mücadeledir: "Devrim her yerdedir, her şeydedir, o sonsuzdur, son devrim yoktur, devrim yasası kozmik, evrensel bir yasadır – tıpkı enerjinin korunumu ve enerjinin yitimi yasası gibi."[57] Ancak bu pasajın da işaret ettiği gibi, Zamyatin Hegelci diyalektik sürecin bir sonu olduğunu, başka deyişle diyalektik sürecin mutlak bir entropi durumu içinde sona ereceğini, yani tarihin mutlak bir

53 Zamyatin'in Einstein'in Fiziğini alımlama biçimine dair ayrıntılı bir analiz için bkz. W. J. Leatherrabarrow, "Einstein and The Art of Yevgeny Zamyatin", *Modern Language Review*, vol 82/1 (1987): 142-151.
54 *Biz*, 121; *We*, 175.
55 Zamyatin, *A Soviet Heretic*, 112.
56 *Biz*, 114; krş. 120; *We*, 165 krş. 175.
57 Zamyatin, *A Soviet Heretic*, 107-8.

sentezde son bulacağını düşünmez. Bu bakımdan onun sürekli devrim anlayışı, Nietzscheci diyalektiğin temelinde yatan ebedi dönüş teorisinden esinlenir.

Zamyatin öncelikle Nietzsche'nin hakikat eleştirisinden hareket eder. Bilindiği gibi Nietzsche soy kütüksel araştırmalarında, bizim insan olarak sahip olduğumuz ilgilerimiz, yönelimlerimiz ve ihtiyaçlarımız ile bilgi arasında ilişki kurarak, mutlak hakikatin nesnel bir temeli olmadığını, tersine onun bizim antropolojik özelliklerimizle ve ihtiyaçlarımızla bağlantılı olduğunu ortaya koymuştu.[58] Bu bağlamda hakikat dediğimiz şey, aslında bir yalandan, bize yararlı olan şeye taktığımız maskeden ibaretti. Zamyatin, Einstein'ın görelilik teorisinden ve termodinamiğe ilişkin kendi kozmolojik yorumundan hareketle, Nietzsche'nin hakikat eleştirisini de, tıpkı Einstein'ın görelilik teorisine yaptığı gibi, bizzat gerçekliğin yapısına ilişkin bir açıklamaya dönüştürür: "Bütün hakikatler hatalıdır. Diyalektik sürecin gerçek özü şudur: Bugünün hakikatleri yarının hatalarına dönüşür, son sayı yoktur Bu hakikat (tek bir hakikat olarak), sadece güçlü içindir. Zayıf yapılı zihinler evrenin sonlu olduğunda, bir son sayının olduğunda ısrar ederler. Onlar, Nietzsche'nin kelimeleriyle "kesinliğin desteğine" ihtiyaç duyarlar. Zayıf zihinliler kendilerini diyalektik üçlemeye dahil etmeyi başaramazlar. Doğru, bu zordur. Ama Einstein'ın yapmayı başardığı şey tam da budur."[59]

Bu satırlarda aynı zamanda Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesi yankılanır. Ancak Nietzsche'de bu düşünce, güç istemiyle ilişkisi bağlamında, hipotetik bir karaktere sahipken Zamyatin onu evrenin kozmolojik yasası olarak alır. Bilindiği gibi Nietzsche enerjinin korunumu yasası ile ebedi dönüş fikri arasında bir bağlantı kurar. Nitekim ölümünden sonra *Güç İstemi* adı altında yayınlanan el yazmalarında "enerjinin korunumu yasasının ebedi dönüşü gerektirdiğini"[60] iddia eder. Böylece termodinamiğin birinci yasasını bir hipotez olarak alan Nietzsche, dünyayı ve yaşamı, "güçlerin kabaran fırtınalı denizinde gel gitlerin sonsuz değişimlerinde" ebediyen yinelenen "bir enerji canavarı"[61] olarak yorumlar. Açıklarsak: Eğer enerjinin korunumu yasası gereği, enerji yoktan var edilemiyor veya vardan yok edilemiyor, aksine sadece şekil değiştiriyorsa, o zaman evrendeki enerji miktarının sabit olduğunu varsaymak zorunda kalırız. Bu bir sınırlanmadır ve bu sınırlanma içinde ortaya çıkacak durumların miktarı sabittir. Her halükarda son duruma ulaşılır ama aynı durumlar dizisi tekrar tekrar ortaya çıkar. Nietzsche ebedi dönüş düşüncesini kendi Herakleitosçu gerçeklik modeline uygulayarak evrenin sonsuz bir akış ve değişme süreci içerisinde döngüsel bir diyalektik hareketi olduğunu ve tarihin de bu diyalektik döngüsellik içinde helezonik olarak biçimlendiğini varsayar. Temelinde aynı dinamiğin yattığı yaşam süreçleri, tepkisel olarak oluşan bir alçalma ve yükselme hareketiyle sürekli olarak yer değiştirir. Kültürel ve tarihsel düzlemde alçalma eğilimi, dekadansa (tam olarak aklın hâkimiyetine) işaret eder, ama dekadans tepkisel olarak karşıtını üreterek yükselmeyi, yani yeni değerlerin yaratılmasını sağlar. O halde insan, bu döngüselliğin ritmine ayak uydurmalı ve ebedi yenilenme (ewige Neuheit) yeteneğini geliştirmelidir.[62] Ancak tekrar edelim, Nietzsche'de ebedi dönüş düşüncesi yaşamı anlamaya ve

58 Hakan Çörekçioğlu, "Nietzsche'de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epistemoloji," *Kaygı*, no: 15/Güz (2010): 167-170.

59 Zamyatin, *A Soviet Heretic*, 110-111. (vurgu eklenmiştir.)

60 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, , Band: 12. Ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887* (New York: De Gruyter Verlag 1980), 205.

61 *a .g. e.* Band 11, *Nachgelassene Fragmente,1884-1885*: 610-611.

62 a.g.e, 556 krş. aynı zamanda Victoria Rooney, "Nietzschean Elements in Zamyatin's Ideology: A Study of His Essays," *Modern Language Review,* vol. 81/July (1986): 678.

açıklamaya yarayan bir hipotezdir, buna karşılık bilim adamı ve mühendis Zamyatin için sürekli devrim olarak ebedi dönüş, kozmolojik ve nesnel bir yasadır.

Elbette ki Zamyatin, Hegelci diyalektik ile Nietzscheci ebedi dönüş düşüncesinin bir birleşimi olan sürekli devrim anlayışını felsefi olarak temellendirmez. Denemelerinden yaptığımız alıntıların basit ve sistemsiz karakterinin de gösterdiği gibi, Zamyatin bir filozof değil, bir sanatçı ve bir entelektüeldir; dolayısıyla Victoria Rooney'in belirttiği gibi, Zamyatin sürekli devrim düşüncesini "sistematik ve kapsayıcı bir teori" olarak tesis etmeyi amaçlamaz, bunun yerine onu "edebi bir formda"[63] ifade ederek yaygınlaştırmaya çalışır. Nitekim *Biz*'de, D-503, Mephi yolculuğundan ve E-330'a yaptığı Mephiye kaçma teklifinin reddedilmesinden sonra, devrimci bilince en fazla yaklaştığı anlardan birinde, kayıtlarına Mephililerle ilgili olarak kendi kendisiyle yaptığı şu diyaloğu düşer: "Kim onlar? Kayıp yarımız mı? Bir H bir de 2O'mu? Ama H2O'yu elde etmek için- ırmakları, denizleri, dalgaları, çağlayanları, fırtınaları elde etmek için bu ikisini birleştirmek gerekiyor."[64] Bu pasaj açıkça iki karşıt gücün, Tek Devlet ile Mephinin temsil ettiği akılsallık ile akıl dışılığın, kültür ile doğanın ve medeni insanın mutluluğu ile göçebenin özgürlüğünün mücadelesinden, tıpkı Hegelci diyalektik de olduğu gibi, niteliksel olarak yeni bir sentez doğacağına işaret eder. Ama bu sentezin, tıpkı Nietzsche gibi, deniz, dalga ve fırtına metaforlarıyla betimlenmesinden diyalektik sürecin kapalı değil, aksine sürekli kendini aşarak tekrar eden bir süreç olarak tasarlandığını anlarız.[65] Böylece D 503'ün devrimci (kayıp) bilincinde, Zamyatin'in bilincini de keşfederiz. Gerek sürekli devrim anlatısıyla gerekse başkahramanın trajik sonuyla olsun Zamyatin bize basitçe şunu söyler: Kültürel ve sosyo-politik değişim, özgürlük ve mutluluk arasındaki zor sentezi başarmak adına sürekli mücadele etme bilincinden ve kararlılığından doğar. İşte *Biz*'de daha iyi bir gelecek imkanının tesis edildiği ve umut ilkesinin iş başında olduğu yer tam da burasıdır. Nitekim metin bu ilkeye uygun olarak ucu açık şekilde tamamlanır. Mephinin duvarları yıkılmış, içeriye akın başlamıştır ve hayal gücünü aldıran D-503'ün günlüğüne düştüğü son kayıtlarda şöyle bir cümle geçer: "Batı kesiminde karışıklıklar ve ayaklanmalar hala sürüyor..."[66]

Sonuç olarak *Biz*, ne karamsar gelecek kurgusuna sahip bir distopyadır ne de ütopyacılığa tümden karşı olan bir anti-ütopyadır. Aynı şekilde o ne nostaljik geçmişe yapılan bir övgüdür ne de radikal bir özgürlük savunusudur. *Biz*'in çok sesli yapısı içerisinde bunların her biri, başkahramanın bilinç dönüşümlerinde izini sürebileceğimiz mümkün geleceklerin ve perspektiflerin bir dökümü olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda Zamyatin'in ütopyacı bilinci ve sürekli devrim olarak gelecek kurgusu da anlatının merkezinde yer almaz. Yazarın bilinci, metinde D-503'ün bilinç dönüşümü içindeki anlardan biri olarak ortaya çıkar ve yazarın söylemi mümkün geleceklere ilişkin söylemlerden sadece biri haline gelir. Böylece Zamyatin okuyucusuna belli bir dünya görüşünü, belli bir gelecek tasarımını ve belli bir hakikati dayatmak yerine, alternatif geleceklerin bir dökümünü sunar ve hangi geleceği tercih edeceği konusundaki kararı ona bırakır. Burada umut ilkesi, edebiyatın dönüştürücü gücüne inanan bir yazarın umudu olarak, bir kez daha devreye girer, ama bu kez sayfalarının dışında!

---

63 Victoria Rooney, "Nietzschean Elements in Zamyatin's Ideology: A Study of His Essays", 679.
64 *We*, 163; *Biz*, 113, krş. aynı zamanda Zilboorg çevirisi: 152.
65 Krş. Wegner, "On Zamyatin's We", 110.
66 *Biz*, 157; *We*, 232.

Kaynaklar

Aldridge, Alexandra. *The Scientific World View in Dystopia.* Ann Arbor, Michigan: UNI Research Press, 1984.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism.* Sandiego: A Harvest Book, 1976.

Bahtin, Mihail B. *Dostoyevski Poetikasının Sorunları.* çev. Cem Soydemir. İstanbul: Metis Yay., 2002.

Benzer, Ahmet. "Dil Bilimi Kaynaklarında Edebi Sanatların Kullanımı." *Turkish Studies*, vol. 4/8 (2009): 725-756.

Borenstein, Eliot. "The Plural Self: Zamjatin's We and The Logic of Synecdoche." *SEEJ*, vol. 40/4 (1996): 667-683

Brown, Edward J. *Russian Literature since the Revolution: Revised and Enlarged Edition.* Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Burns, Tony. "Zamyatin's We and Postmodernism." *Utopian Studies*, vol: 11/1 (2000): 66-90.

Carden, Patricia. "Utopia and Anti-Utopia: Aleksei Gastev and Evgeny Zamyatin." *The Russian Review*, vol. 46 (1987): 1-18.

Çörekçioğlu, Hakan. "Nietzsche'de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epistemoloji." *Kaygı*, No: 15/Güz (2010): 159-173.

_____ "Eleştirel Üniversite: Kant ve Fakülteler Çatışması." *Toplum ve Bilim*, no: 97 (2003): 217-233.

Edwards, T. R. N. *Three Russian Writer and Irrational: Zamyatin, Pily'nak and Bulgakov.* New York: Cambridge University Press, 1982.

Feher, Ferenc, Agnes Heller and György Markus. *Dictatorship over Needs.* New York: St Martin's Press, 1983.

Gregg, Richardt A. "Two Adams and Eve in the Crystal Palace: Dostoevsky, the Bible, and We." *Slavic Review*, vol. 24/4 (1965): 680-687.

Heller, Agnes. "Kant'ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk." İng'den Çev. Hakan Çörekçioğlu. *Kant Felsefesinin Politik Evreni.* Ed. H. Çörekçioğlu, 171-187. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010.

Jameson, Fredric. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction.* London, Newyork: Verso, 2005.

_____ ..*Ütopya Denen Arzu.* Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yay., 2009.

Kant, Immanuel. *Werkausgabe*,. Ed. Wilhelm Weischedel. Band XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977'içinden "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung","Der Streit der Fakultäten"

Kumar, Krishan. *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya.* Çev. Ali Galip. İstanbul: Kalkedeon Yay., 2006.

Leatherrabarrow, W. J., "Einstein and The Art of Yevgeny Zamyatin." *Modern Language Review*, vol 82/1 (1987): 142-151.

Lovejoy, Arthur O. ve George Boas. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity.* London: The John Hopkins Press. 1997.

Mattelart, Armand, *Gezegensel Ütopya Tarihi.* Çev. Şule Çiltaş. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005.

McCarthy, Patrick A. "Zamyatin and the Nightmare of Technology", *Science Fiction Studies*, vol.11 (1984): 122-129.

Milgram, Shoshana. "Anthem in Context of related Literary Works." *Essays on Ayn Rand's Anthem.* Ed. Robert Mayhew, 119-171. USA: Lexington Books, 2005.

Mirra, Ginsburg. "Introduction." *We.* Rus.'dan Çev. M. Ginsburg, v-xx. New York: EOS, Harper-

Collins, 1999.
Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari. Berlin, New York: De Gruyter Verlag (1980)'içinden Band XI: Nachgelassene Fragmente 1884-1885, Band XII: Nachgelassene Fragmente 1885-1887.
Orwell, George. "Review of We by E. I. Zamyatin", *London, Tribune, January 4*, 1946. (http: orwell. ru / library / reviews /zamyatin/ english/ e_zamy).
Rooney, Victoria. "Nietzschean Elements in Zamyatin's Ideology: A Study of His Essays." *Modern Language Review*, vol. 81/July (1986): 675-686.
Rudy, Peter. "Introduction", *We*. Rus.'dan Çev. Gregory Zilboorg, v-vi. Newyork: E. P. Dutton'içinde, 1952.
Shane, Alex M. *The Life and The Works of Evgenij Zamjatin*. Berkeley: University of California Press, 1968.
_____."Introduction." *A Soviet Heretic: Essays by Yevgeny Zamyatin*. Ed. Mirra Ginsburg, xi-xviii. Chicago, London: University of Chicago Press, 1970.
Wegner, Phillip E. "On Zamyatin's We: A Critical Map of Utopia Possible Worlds." *Utopian Studies*, vol. 4/2 (1993): 94-116.
Zamyatin, Yevgeni. *A Soviet Heretic: Essays by Yevgeny Zamyatin*. Ed. ve Rus.'dan Çev. Mirra Ginsburg. Chicago, London: University of Chicago Press, 1970.
_____ .*Biz*. İng.'den Çev. Füsun Tülek. İstanbul: Ayrıntı Yay., 1988.
_____ .*We*. Rus.'dan Çev. Mirra Ginsburg. New York: EOS, HarperCollins, 1999.
Zamiatin, Eugene. *We*. Rus.'dan Çev. Gregory Zilboorg. New York: EP Dutton, 1952.

Georg Lukacs'ı yeniden okumak

Metin Çolak

GİRİŞ

Günümüzün edebi ve estetik tartışmalarının nerdeyse tamamının 19. yüzyılın bir mirası olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır. Buna göre, bugünün eleştirel perspektiflerinin temelleri 19. yüzyılda atılmıştır. Bu yaklaşımı özellikle "modernizm" gibi belirli kavramlar tartışmaya açıldığında belirginlik kazanır. Zira "modernizm" gibi 20. yüzyılda sıkça tartışılan kavramların ilk formülasyonları 19. yüzyılda geliştirilmiştir. Bu bakımdan 19. yüzyıl, sonraki iki yüzyılın ana kaynağıdır denebilir. Peki hangi karakteristik özellikler 19. yüzyılı böyle bir konuma yerleştirmektedir? Hangi özellikler bu yüzyılı diğerlerinden ayırmaktadır?

Soruya cevabı 19. yüzyılın sosyo-kültürel ve politik alanlarında gerçekleşen kırılmalarda aramak daha uygun gözükmektedir. Kırılmalar, özellikle de sosyo-kültürel alanlarda gerçekleşenler, 19. yüzyılda entellektüel alanda daha hissedilebilir hale geldi. "Modernizmin" toplumsal hayatın temel kırılma anlarından birine ait olduğunu ilk kez yazan Charlers Baudelaire, örneğin, sonraki dönemlerde sıkça tartışma konusu yapılacak olan bu kavramı, daha 1850'lerde yakalar; onu gelişim halinde olan yeni hayatın büyük gövdesi içinden çekip alır. Yine, Marx'ın programatik metni "Komünist Manifesto"nun yayın tarihi 1848'dir. Yüzyılın

ruhuyla tutarlı, ama Marx'tan çok daha farklı açılardan modern hayata yaklaşan, onu çoğu kez yerden yere vuran Nietzsche'nin düşünceleri de, benzer bir biçimde, 19. yüzyılın ikinci yarısında okuyucusuyla buluşmuştur.

19. yüzyıl sadece felsefe ve politika alanlarında değil, edebi ve estetik alanlarda da oldukça zengin bir yüzyıldır. Bir gerçekçilik, örneğin, bu yüzyılda Balzac'ın ardından Tolstoy'la doruk noktasına ulaşır. Yine bir diğer akım romantizm, 19. Yüzyılda, gerçekçiliğin yetersiz kaldığı noktalarda sözü alır ve kendi zamanına karşı 'iç'ten bir protestoya yönelir; 19. yüzyıl bir Goethe'yle, bir Hölderlin'le, bir Chopin, bir Liszt'le bize, aynı zamanda, ne kadar 'kırılgan' olduğunu da gösterir. Benzer bir durum, aynı yüzyılın resim sanatı için de geçerlidir: Bakışın modern toplumsal yapı içinde kırılmaya uğradığını, yüzeyleri tahrip ederek bize gösterecek olan 20. yüzyılın en önemli sanat akımlarından birisi olan kübizminin hazırlayıcısı izlenimcilik ilk kez bu yüzyılda baskın bir form olarak estetik alanda karşımıza çıkar; Renoir, Monet ve Cézanne kendilerini delirme eşiğine getiren dış dünyanın farklı görünümlerini aynı tuval üzerinde birleştirmeye çalışarak söz konusu kırılmayı kayda geçirmeyi denerler. Bütün bu büyük figürler ve onların edebi, estetik ve politik metinleri hep yaşanmakta olan büyük dönüşümün birer yansıması niteliğindedirler. 19. yüzyıl, bu bakımdan, sonraki yüzyıllarda geliştirilecek perspektiflerin, ortaya atılacak tezlerin, yaşanacak krizlerin, belirsizlik anlarının ilk tohumlarının atıldığı, kayıtlarının düşüldüğü bir yüzyıl olarak değerlendirilebilir.

Kırılmalar 20. yüzyılda iyice belirginlik kazanır. Geçen yüzyılın başlarında bir önceki yüzyılda işaretleri belirginleşen kırılmalar daha da ileri boyutlara varır. Bundan dolayı, 20. yüzyılın başlarında edebi, estetik ve politik perspektifler, ileri sürülen tezler, eğilimler, akımlar çok daha 'radikal' bir ruh kazanırlar. Örneğin, Proust, Joyce, Kafka ve 20. yüzyılın sonraki dönemlerinde Musil bu kırılmayı edebi alanda çok daha 'sarsıcı' anlatım teknikleri geliştirerek yansıtırlar. Resim, bu dönemde, kübizmle güç kazanır. Avangardın yükselişine tanıklık ederiz. Felsefe, Sovyetler Briliği'nde gerçekleşen devrimin de etkisiyle, daha şiddetli bir politik çehre kazanır. Eleştiri de tüm bu gelişmelerden nasibini alır; gittikçe politize olacak olan yeni eleştirel bir tarz ortaya çıkar.

19. yüzyılın kırılmalarla açığa çıkan krizi 20. yüzyılda belirginleşirken onun gerek felsefi, gerekse de edebi ve estetik metinlerinde umuda yönelik barındırdığı miras özellikle Sovyetler Birliği'nde başarıya ulaştırılan devrimle yeni bir canlanma dönemine girer. Marksizmin pratik hayattaki 'başarısı' özellikle sol geleneği iki kutba ayırır: Sovyet Marksizmi ve Batı Marksizmi. Bundan sonra tartışmalar bu iki kutup arasında gelişmek zorunda kalır: İki kutup arasındaki tartışmaların 20. yüzyılın iki savaş arası döneminde iyice alevlendiği bilinmektedir. Sovyet Marksizmi eleştirel perspektiflerinde daha çok 'altyapı-üstyapı' bağlamında indirgeyici bir yaklaşım tarzı geliştirirken Batı Marksizmi özellikle Batı dünyasında gerçekleşen değişimleri de kavrayan daha geniş bir eleştirel perspektif geliştirmeye çalışır. Batı Marksizmi içinde özellikle Frankfurt Okulu temsilcilerinin görüşleri oldukça belirgindir. Ancak bu tartışmalarda ne birine ne de diğerine bütünüyle dahil edemeyeceğimiz etkili bir figür daha vardır: Georg Lukacs.

Hayatının hiçbir döneminde teorik alanı pratik alandan ayrı tutmamaya çalışan bir düşünür olarak Lukacs, zaman zaman Marksist paradigmaya yaklaşan indirgeyici tezler ileri sürse de onun kuramsal dünyasının bu indirgeyici tezlerin toplamından çok daha fazla bir anlam ifade ettiği bilinmektedir. Öyle ki ondaki bu zengin içeriği keşfeden çoğu Batılı eleş-

tirmen, edebiyat adamları, düşünürler onu "Genç Lukacs" ve "Olgun Lukacs" olarak ikiye ayırma gereğini duymuşlardır. Buna göre, ilkinin ileri sürdüğü tezlerin çoğunun hala geçerliliğini koruduğu özellikle belirtilirken, ikincisinin yaklaşımlarının neredeyse tamamının "tartışmalı" ve "indirgeyici" olduğu belirtilir. "Genç Lukacs"ın tezlerine, özellikle de onun gençlik dönemi eseri "Roman Kuramı"na, olumlu olarak sıkça atıf yapılır; "Olgun Lukacs"ın eserleri ise sürekli tartışma konusudur. Bu tartışmalarda, her şeyden önce, gerçek olan nokta, kuşkusuz, Lukacs'ın teorik alanda geçirdiği gözle görülür değişimdir.

Bütün bu olguları bir çıkış noktası alacak olan bu çalışmada Marksist felsefe ve eleştirel gelenek içerisinde son derece önemli bir yer tutan Georg Lukacs incelenecektir. Çalışma, içinde yaşadığımız dönemin edebi-estetik alanlarında baskın hale gelen eğilimleri içinde onu yeniden okumayı deneyecektir. Günümüz dünyasında Lukacs'ın özellikle "ileri modern"e ilişkin görüşleri tartışmaya açılacaktır. Bu çerçevede, onun özellikle edebi alandaki modern ve 'ileri modern'e ilişkin eleştirel perspektifleri ele alınacak bu perspektiflerdeki problemli noktalar onların günümüz dünyasına ilişkin tespit ettiği gerçeklerle birlikte incelenecektir.

1. LUKACS'IN MODERN VE "İLERİ MODERN" ANALİZİ

Lukacs'ın hayat hikayesine baktığımızda onun gerek modern gerekse de "ileri modern"[1]* analizlerinin, her şeyden önce, klasik Yunan düşüncesi etrafında şekillendiği söylenebilir. Bu etki, Batılı bazı eleştirmenlerin ve kültür tarihçilerinin kullandığı ifadeyi ödünç alırsak, özellikle, "Genç Lukacs"ın analizlerinde oldukça belirgindir.

Lukacs, çocukluk yıllarından itibaren Klasik Yunan düşüncesinin etkisinde kendi zihinsel dünyasını kurmuştur. Dokuz yaşında Homeros'un "İlyada"sını okur ve bu eserden çok etkilenir. İlk gençlik yıllarından itibaren edebi ve estetik konularla ilgilenen Lukacs, zamanla, ilgi alanını tiyatroya kadar genişletir. Bu alanlar onun dünya görüşünü biçimlendirir. Bu dönemde eğildiği eski Yunan düşüncesinde daha sonraki dönemlerde de sürekli peşinden koşacağı iki kavramı yakalar: "Denge" ve "Bütünlük" 1914'te, henüz 29 yaşındayken, yazdığı 20. Yüzyılın en önemli düşünce akımları üzerinde de, ki en belirgin olanlarından biri Frankfurt Okulu'dur, derin izler bırakacak olan "Roman Kuramı"[2]nı yazar. Bu ilk büyük ese-

1 Lukacs her ne kadar "ileri modern" terimini kullanmasa da sonraki dönemlerde zaman zaman ona atıf yapılarak ileri sürülen tezlerde onun "modern" olarak değerlendiği 20. Yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren belirginlik kazanacak olan dönemi, "ileri modern" olarak adlandırmak daha uygun düşmektedir. Zira, postmodernizmin edebi ve estetik alandaki sınırlarını belirginleştirmek için ilk büyük adımlardan birini atan Ihab Hassan, postmodernizmin estetik sınırlarını çizerken Lukacs'ın "modern" olarak adlandırdığı bu dönemi modernizm ile postmodernizm arasında bir geçiş dönemi, "ileri modern" bir dönem, olarak nitelendirir. Bir başka deyişle, Lukacs'ın 1950'li yılların sonlarından itibaren eleştiri konusu yaptığı edebi ve estetik durum, modernizm, tam da Hassan'ın edebi ve estetik sınırlarını çizdiği postmodernizme geçişi hazırlayan bir dönemdir. Hassan, Connor'ın tespit ettiği gibi, postmodernizmin tam da Lukacs'ın eleştiri konusu yaptığı ileri modern dönemin büyük gövdesi içinde sarmallanmış olduğunu önemle belirtir. Bu dönem olmaksızın özellikle 1980'li yıllara damgasını vuran postmodernizmin de, en azından edebi alanda, mümkün olamayacağını ileri sürer. Bkz. Ihab Hassan, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*, 2nd Edition, (Wisconsin & London: The University of Wisconsin Press, 1983), 265-267; Steven Connor, *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, Çev: Doğan Şahiner, 2. Baskı, (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2005), 161.

2 Georg Lukacs, *Roman Kuramı*, Çev: Cem Soydemir (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).

rinde Lukacs, eski Yunan düşüncesinde bulduğu "bütünlük" ve "denge" arayışlarının tonunu doruğa ulaştırır. "Bütünlük", "bütünlüklü yaşam" vurguları bu ve bundan sonraki eserlerinde hep belirgin olacaktır.

Çoğu eleştirmenin görüşleriyle eleştirdiği "Genç Lukacs"ın, ileri modern döneme oldukça ağır eleştiriler yönelten Lukacs'ın, çözümlemelerinin arka planında hep bu klasik Yunan dünyasının ayak sesleri duyulur. Kafka, Musil, Dos Passos, Proust ve Beckett gibi ileri modern yazarlar tarafından, "karabasan", "nevrotik", "umutsuz" ve "psikopatolojik" bir yüzyıl olarak betimlenen yüzyılın krizini Lukacs, tam da bütünlüklü dünya görüşünden uzaklaşılmasında bulur. Bu bakımdan "Roman Kuramı" bu tezin merkezini oluşturan bir metindir. Lukacs, "Marksist olmadan önce yazdığı bu son büyük eserinde"[3] söz konusu tezi "ayrıntılı bir şekilde işler, yeni edebi-estetik duruşunun harcına dönüştürür. "Bütünsellik teorisyeni Lukacs"[4] klasik Yunan dünyasının temel anlatı formlarından birisi olan epiği, bu çerçevede, modern anlatı formlarının karşısına çıkarır; "ileri modern"in krizini burada arar. Ona göre, epik, bütünlük demektir ve epikte tam da 20. Yüzyıl ileri modern edebiyatının gözden kaçırdığı, hayati öneme sahip iki unsur hep ön plandadır: "Denge" ve "bütünlük".[5] Bu iki temel unsur aracılığıyla klasik epiğin kendi 'kahraman'ını yarattığını önemle belirtir.

Lukacs'a göre klasik epikte kahraman, kendi formunun ona izin verdiği oranda 'kahraman'dır: "Ruhunun derinliklerinden gelen büyüklük, açılma ve bütünlük talebi kendi çağlarının onlara bahşettiği edimler tarafından karşılanır."[6] Anıtsal örnek, bu çerçevede, Lucas'a için, Homeros'un yapıtıdır. Onunla boy ölçüşebilecek, bu konuda onun yanına yaklaşabilecek henüz hiç kimsenin çıkmadığını yazar.[7] Gerek Homeros'un gerekse de klasik epiğin diğer anıtsal örneklerinden hiçbirinde kahraman, Lukacs'a göre, kendini eylemde gerçekleştirmeden iç dünyasına kapanmaz, "iç"ten bir anlatının gelişmesine yol açmaz. Kahraman epiğin sınırları içinde eylemde bulunur ve diğer karakterlerle diyalojik bir etkileşim halindedir.

Lukacs'ın üzerinde ısrar ettiği içinde özün ve hayatın bir olduğu bir anlatıdır.[8] Klasik epikte, ona göre, "iç" ve "dış" olarak bölünmemiş bir insanın hayata ve anlama içkin deneyimi söz konusudur.[9] Çünkü hayat ve öz de onda bir ve bütündür. Hayata içkin bu tür bir anlatıda, insan ile dünyası arasına herhangi bir engel, bir 'medium-araç' girmemiştir; dünyaya dokunan, onu kendi bütünselliği içinde kavrayan, kendi eylemine aktaran bir insan ve deneyimi söz konusudur. İşte bu yapı içerisinde epik bütünlük de kahramanın dış dünyaya etkide bulunmasını, ama onun üzerine çıkmamasını gerektirir.[10] Bundan dolayıdır ki, Lukacs'a göre, klasik epik hep bir düş kırıklığıyla sona erecektir: Önündeki engelleri kendi iradesiyle yenen kahramanın eylemleriyle pratik hayatın gerçekleri sonunda çatışır. Ancak bu çatışma kahramanın lehine asla bozulmaz. Kahraman sonunda pratik hayatın gerçekleriyle yüzleşmek zo-

---

3 Fritz J. Raddatz, *Lukacs*, Çev: Ender Ateşman, (İstanbul:Alan Yayıncılık, 1984), 20.
4 Fredric Jameson, *Modernizm İdeolojisi*, Çev: Kemal Atakay & Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 295.
5 Lukacs, Roman Kuramı, 40.
6 a.g.e. 40, 64, 122.
7 a.g.e.
8 Fredric Jameson, *Marksizm ve Biçim*, Çev: Mehmet H. Doğan, 2. Baskı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 153.
9 a.g.e. 45
10 Lukacs, *Roman Kuramı*.

runda kalır. "Şanı da, yenilgisi de onun bu konumunun, bu kaderinin bir sonucudur."[11] Klasik epiğin düşkırıklığı anı tam da tragedyanın doğuş anıdır.[12]

Klasik epik ile Tolstoycu epiği -ki Tolstoycu modern epiği 20. Yüzyılda bir umut ışığı olarak değerlendirir- karşılaştırdığı ünlü bir pasajında Lukacs, klasik epiğin 'organik' yapısının zamanla bozulduğunu, bu bozulmayla birlikte modern epikte özellikle 'gerçekçi son'un problematik hale geldiğini yazar:

> "Eski epiklerin doğal organik dünyası, sonuçta organik dünyayı kendi özgül niteliği olan bir kültürdü; oysa Tolstoy'un ideal olarak ortaya koyduğu ve varolarak deneyimlediği doğanın en derin özünde *doğa* olması amaçlanmıştır (dolayısıyla bu haliyle kültüre karşıttır)... Tolstoy'un epik niyeti sorunsal bir roman biçimiyle sonuçlanmak zorundaydı, ama bunun nedeni kendi içinde kültürü alt edememesi veya deneyimlediği ve betimlediği şekliyle doğayla olan ilişkisinin duygusal bir ilişki olması değildi (yani asıl sebep psikolojik değildi): Biçim ve biçimin tarihsel-felsefi alt-yapısıyla olan ilişkisinden kaynaklanan nedenler yüzünden böyle sonuçlanmak zorundaydı."[13]

Klasik dünyanın organik yapısı biçimler dünyasında da kendi karşılığını buluyordu. Diğer bir deyişle, klasik epik organik dünyanın, biçimler bağlamında, doğal bir sonucuydu. Modern dönemde organik yapının çözülmesi ve insan ile dünyası arasına yapay kültürel etmenlerin girmesiyle birlikte yeni bir biçimler dünyası ortaya çıkmıştır.[14] Bu yeni dünyada klasik epik formu kullanarak kendi anlatısını kurmak isteyen yazarın, artık, sonunda, şu soruyla karşılaşacağını yazar: "Bu biçimleri üretmek için ne yapabilirim?" Lukacs, çabanın boşuna olduğunu yazar.[15] Çünkü bütünlüğü kaybetmiş bir dünyada, yazarın dünyayı kavramak, derinlemesine betimlemek, kaydetmek, biçimlendirmek üzere geliştireceği her form-biçim de sonunda fazlasıyla 'yapay' olacağını söyler.[16] Umutsuz bir tonla, "bundan böyle sanatın ve edebiyatın biçimlerine kolaylıkla kabul edilebilecek "doğal bir bütünsellik" kazandırılamaz[17] der.[18]* Çünkü yeni biçimler, bundan sonra, artık, "bir zamanlar basitçe verilmiş olarak kabul edilen her şeyi üretmek zorundadır"[19]

Bundan sonra, birbirinden farklı ve doğal biçimler üzerinde değil, çelişkilerin çözülmek istendiği tek bir biçime, yani romana odaklanmamız gerektiğinin altını çizer Lukacs.[20] "Roman Kuramı"nda romanı "çelişkilerin çözüldüğü form" olarak tarif ettikten sonra sert ve zaman zaman da zigzaglarla dolu teorik ve pratik bir mücadelenin içine girer. Pratik mücade-

11 Ünsal Oskay, "Kahraman ve 'Tragedya Açısından Lukacs, Brecht ve Benjamin", http://www.halksahnesi.org/incelemeler/kahraman_tragedya/kahraman_tragedya.htm, (2 Şubat 2011).
12 Jameson, *Marksizm ve Biçim*.
13 Lukacs, *Roman Kuramı*, 147.
14 a.g.e. 42.
15 a.g.e. 48.
16 a.g.e.
17 a.g.e.
18 Lukacs'ın geçen yüzyılın başlarında geliştirdiği bu perspektiflerde Goethe, Georg Simmel ve Hegel'in yanı sıra yoğun bir Kierkegaard etkisi de hissedilir. Bütün bu etkileri "Roman Kuramı"na yazdığı 1965 tarihli Önsöz'de itiraf eder. Bu etkiler, "Tarih ve Sınıf Bilinci"nde Max Weber ve Wilhelm Dilthey'e kadar genişleyecektir.
19 Lukacs, *Roman Kuramı*.
20 Fritz J. Raddatz, *Lukacs*, 21.

leler sertleştikçe bu mücadelelerin onun zihin dünyasındaki yansımaları da gittikçe sertleşecek, sonunda edebi-estetik alanda denenen her yenilikçi formu dışlayan bir karakter alacaktır. "Roman Kuramı"nda "bütünselliğin, artık, sadece özlenen bir bütünsellik olmaya mahkum olduğunu" yazan "Genç Lukacs"[21] bu düşüncelerinden ilerde gittikçe kopacak, bütünlüklü ve dengeli bir dünya görüşünü yansıtmayan her edebi-estetik esere karşı saldırıya geçecektir. Kendi bakışının dışındaki bütün ileri modern ürünleri *dekadan* olarak nitelendirecektir. Burada, Lukacs'ın edebi ve estetik çözümlemelerinin iyice daralacağı "Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı"[22] adlı çalışmasından önceki bir metin, geçiş dönemi olması ve ileri moderne ilişkin Lukacs'ın ağır eleştirilerinin henüz olgunlaşma aşamasında olduğunu göstermesi bakımından, önemli bulunmalıdır: "History and Class Consciousness-Tarih ve Sınıf Bilinci"[23].

"Roman Kuramı"nın çoğu kez romantik zaman zaman da ütopik tutumu 1923 tarihli "Tarih ve Sınıf Bilinci"nde bir değişim geçirir. Ancak bu değişim önceki tezlerin değiştirilmesinden çok onların ekonomi-politik ve felsefi alanlardaki derinleştirilmesiyle ilgilidir. Burada, Hegel'den yola çıkılmış bir toplumsal totalite içinde özne/nesne diyalektiği, yine Hegelci gözlüklerle değerlendirilen bir Marks ve ayrıntılarıyla ele alınmış bir şeyleşme (Verdinglichung-Reification) ve meta fetişizmi çözümlemesi karşımıza çıkar.[24] Ortodoks Marksistler tarafından yoğun bir şekilde eleştirilen bu eserde Lukacs, kapitalist toplumsal yapı içerisinde egemenlik altına alınan, "şeyleşmeyle dolup taşan" sınıfın, yani işçi sınıfının, ancak tarihsel bir sınıf bilinciyle kendisini ve içinde ayakta kaldığı burjuva toplumunu özgürleştirebileceği ileri sürer.[25]

Marks'tan yola çıkan Lukacs, "Tarih ve Sınıf Bilinci"nde, kapitalist üretimin ürünle üretim etkinliğinin organik birliğini parçaladığını ve insanı kendi doğal etkinliğinin bir nesnesi konumuna düşürdüğünü belirtir.[26] Üretim etkinliğinin parçalanmasının beraberinde insan düşüncesinin de parçalanmasını getirdiğin altını çizer. Bu tür bir sosyo-ekonomik yapı içerisinde gerek toplumsal gerekse de edebi-estetik alanda bütünlüklü bir bakışın artık mümkün olamayacağını, insanın, özellikle de üretim etkinliği içerisinde yer aldığından ötürü işçi sınıfının, salt bir gözlemci konumuna indirgendiğinden dolayı bütünlüklü bir bakış geliştiremeyeceğini, ileri sürer.[27] Yeni bir Hegel yorumuna gider. Bu yeni yorumun anahtar kavramı *Versöhnung'* (Uzlaşma) kavramıdır.[28]

İleri kapitalist toplumlarda tespit ettiği olumsuz durumların ortadan kaldırılması için Hegel'in

21 Lukacs, *Roman Kuramı*, 68.

22 Georg Lukacs, *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, Çev: Cevat Çapan, 5. Baskı, (İstanbul: Payel Yayınevi, 2000).

23 Georg Lukacs, *History and Class Consciousness -Studies in Marxist Dialectics*, Trans: Rodney Livingstone, . (London: Merlin Press, 1983).

24 Michael Löwy, "Lukacs and Stalinism", Ed: New Left Review, *Western Marxism -A Critical Reader* (London: Verso, 1978), 63.

25 Timothy Bewes, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, Çev: Deniz Soysal, (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 29. Lukacs "Tarih ve Sınıf Bilinci"nin yayınlanmasından beş yıl sonra, 1928'de, illegal Macaristan Komünist Partisi'nin İkinci Kongresi için hazırladığı 'Demokratik Diktatörlük Programından' (Parti içinde kullandığı 'Blum' adından dolayı "Blum Tezleri" olarak bilinir) dolayı okların kendisine yönelmesine neden olur ve Parti Merkez Komitesi üyeliği düşürülür. Raddatz, Pravda'nın Lukacs'ın ölümüne 4. Sayfada sadece beş satır yer ayırdığını, öte yandan, sonunun getirilmesine katkıda bulunmak istediği toplumun gazetelerinin ölümüne tam sayfa yer verdiğini yazar. Lukacs, yerden yere vurduğu Batı'da daha büyük bir saygı uyandırmıştı. Bkz. Raddatz, Lukacs, 9.

26 Bewes, *Şeyleşme*, 29.

27 Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, 89.

28 a.g.e. 141-142.

u kavramı Lukacs için kilit önemdedir. Lukacs'a göre, Hegel, özne ile nesne arasındaki birği kuran, bu birliği tarihsel bir bütünlük içinde yorumlayan kişidir. Ancak Hegel, Lukacs'a öre kavramı geliştirirken temel bir yanlışlık yapmıştır: Tarihi yapanı maddi güçlerden çok Tin" olarak ele almıştır.[29] Tarihi "Tin"in kendini gerçekleştirme alanı olarak tanımlamıştır. u noktada Lukacs, Marksist kuramın Hegel'in yaptığı bu temel yanlışlığı giderebileceğini eri sürer. Marks'ın tarihsel materyalist felsefesiyle Hegel'in yorumunu karşılaştırır ve arndan Hegel'in "baş aşağı dönmüş" yaklaşımlarının aşılması gerektiğini belirtir. Lukacs'a öre, Marks'ın analiz ettiği kapitalist toplum ve bu toplum içinde işçi sınıfının konumu Hegel'in yaklaşımını gerçek değerine kavuşturacaktır.[30] Ona göre, işçi sınıfının nesnel konumu ım da Hegel'in vurgu yaptığı "tarihsel özne" konumunun gerçekleştirilmesine yol açacaktır. Çünkü, işçi sınıfı, bizatihi, nesneleşmenin dolaysız etkisi altındadır.[31] Bundan dolayı o diğer ınıflara oranla içinde bulunduğu koşulları kendi bütünlüğü içinde daha iyi kavrayabilir.[32] Lukacs, bunun nasıl gerçekleştirileceğini tam olarak açıklamaz, ancak bir noktanın altını önemle izer: Tarihsel sınıf bilinci. İşçi sınıfının tarihsel bir sınıf bilinciyle bölünmüş gerçeğin bilgiine ulaşabileceğini ileri sürer.[33]

Tam da Batılı entellektüellerin çağdaş toplumsal yapıyı anlamaya dönük yoğun düünsel bir çabanın içine girdiği bir dönemde, 1920'li yılların başlarında, yazılan, "Tarih ve ınıf Bilinci", Jameson'ın da belirttiği gibi, herkesin tanıdığı "Olgun Lukacs"ı şekillendirir[34]. Tarih ve Sınıf Bilinci"nin Lukacs'ı, bundan sonra politik alandaki yıkıcı gelişmelerin de tkisiyle, toplumsal bir perspektif, politik bir duruş, bütünlüklü, dengeli bir bakış barındıranayan yenilikçi girişimlere karşı kendini iyice kapatır. Bu eser, onun fikri hayatında merkezi ir önemdedir. Onun düşüncesinin kırılma noktasının başlangıcını oluşturur denebilir. Kırılnanın bitiş noktası ise, 'ileri modern'i formüle edeceği 1957 tarihli "Çağdaş Gerçekçiliğin ınalamı" adlı eseridir.

Lukacs, "Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı"nda bütün ileri modern edebiyatı eleştiri onusu yapar. Eserin özellikle bir bölümü, "Modernizmin İdeolojisi" bölümü, bugün bile debi-estetik tartışmalarda sıkça atıf yapılan, eleştiri konusu edilen bir bölümdür. Bu bölümde ukacs, klasik gerçekçiliğin aksine ileri modernizmin, çarpık bir dünya görüşüyle insanı ele ldığını, onu kendi 'potansiyellerinden' koparark iç dünyasına kapattığını, "birbiri ardısıra elmiş, tecrit olmuş bir öznelciliğe"[35] mahkûm ettiğini ileri sürer. "Bu yazarlara göre", der ukacs, "insan doğuştan yalnız, toplumdışı, başka insanlarla ilişki kurmayı başaramayan bir arlıktır".[36] Joyce, Beckett, Kafka, Dos Passos, Musil, Proust, Döblin gibi ileri modern bütün azarların insanı tanımlanması zor bir 'iç'e kapattıklarını, tarih dışı bir varlık olarak ele alıklarını ileri sürer.[37] Metnin bu edebiyatta sürekli 'iç'ten geliştirildiğini, gerek klasik organik lünyanın gerekse de klasik gerçekçi edebiyatın -ki Balzac, Stendhal ve Tolstoy bu çerçevede n büyük üç örnektir ona göre- ürünlerinde hep bir denge içerisinde ele alınan kahraman ve

---

29 a.g.e. 146-149.
30 a.g.e. 148.
31 a.g.e. 150.
32 a.g.e. 151-152.
33 a.g.e. 159.
34 Jameson, *Marksizm ve Biçim*, 147.
35 Eugane Lunn, *Marksizm ve Modernizm-Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir nceleme*, Çev: Yavuz Alagon, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995), 103.
36 Lukacs, *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, 24.
37 a.g.e. 25.

'dış gerçeklik' diyalektiğinin 'kahraman' lehine bozulduğunu belirtir.[38] Bunun bir temel kırılma olduğunu, bu kırılmayla ileri modern edebiyatta özellikle iki anlatım tekniğinin baskın hale geldiğini önemle belirtir: İç monolog ve bilinç akışı.[39] Bu teknikler, Lukacs'a göre, "doğrudan doğruya anlatı dokusunu ve kişilerin sunuluşunu yöneten oluşturucu ilke"[40]ye dönüştürülmüştür. Onların baskın karakteri, Lukacs'a göre, doğrudan doğruya yazarın, ideolojik dünyasıyla, *weltenschaung*'uyla (dünya görüşü) ilişkilendirilmelidir:

> "Amaç biçimi nasıl belirler?.. Bizi ilgilendiren, biçimsel anlamda anlatım 'teknikleri' arasındaki ayrımlar değildir. Bizim için önemli olan, yazarın eserinin temelinde yatan dünya görüşü, ideoloji ya da *weltenschaung*'dur. Yazarın 'amacını' belirleyen ve belli bir yazının üslubunun telemlindeki oluşturucu ilke de yazarın bu dünya görüşünü gerçekleştirme çabasından başka bir şey değildir."[41]

Lukacs bu ideolojik yönelimin, bu *weltenschaung*'un, edebi ve estetik alanda temelde bir soruya, "insan nedir?" sorusuna verilen cevapla sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu da yazar.[42] Ona göre yazar, bu soruya verdiği cevapla kendi üslubunu, anlatım tekniğini belirlemekte ve belirlediği üslup ve tekniği aracılığıyla kendi metnini inşa etmekte, karakterlerini, kahramanlarını buna göre konumlandırmakta, konuşturmaktadır.

Burada insanın toplumsal ve politik bir hayvan olduğunun belirtildiği Aristotales'in *zoonpolitikon* kavramına gider. Bu kavram, Lukacs'a göre, tam da ileri modern edebiyatın 'çarpık' ideolojik tutumunu açığa çıkarmaktadır.[43] Aristoteles'in vurgusunda, Lukacs'ın bütün bir ömrü boyunca edebi-estetik alanda talep edeceği 'bütünlüklü bakış'ın izleri vardır. İnsan, Aristotales'in bu tanımında, toplumsal bütünün bir parçası, ama aynı zamanda, onu dönüştürme potansiyeline sahip bir varlık, bir hayvan olarak ele alınmıştır.

Lukacs, Aristotales'in politika vurgusunu, "Tarih ve Sınıf Bilinci"nde keşfettiği Hegel'in *Versöhnung* (uzlaşma) kavramıyla birleştirir. Bu sentezde, *zoonpolitikon* ile gizillik (olabilirlik, potentiality) kavramlarını harmanlar. Buna göre 'gerçeklik' "insani niteliklerin gerçekleştirilmesi ve tamamlanması olarak"[44] soyut ve somut gizilliklerden oluşur. Edebi-estetik duruşun da asıl konusu bu olmalıdır Lukacs'a göre. İnsan somut ve soyut gizillikleri çerçevesinde ele almalıdır. "Soyut gizillik tümüyle öznellik alanının bir parçasıdır; somut gizillik ise bireyin öznelliği ile gerçeklik arasındaki diyalektiğin bir parçası."[45] Lukacs'a göre, ikisi arasında mutlak bir dengenin, uzlaşmanın, uyuşmanın olması "insan nedir?" sorusuna verilecek cevapla bağlantılıdır. Bundan dolayı, insan, eğer sosyo-politik bir varlıksa, kendi soyut gizillikleri ile somut gizillikleri çerçevesinde bir denge içerisinde ele alınmalıdır. Soyut gizilliklerin somut gizilliklerin üzerine çıkarılmaması, somut gizilliklerin de dünyanın karabasan bir atmosfer içerisinde betimlenmesi için -ki Kafka ve Beckett gibi ileri modernlerde

38 a.g.e. 23-25.
39 a.g.e. 22.
40 a.g.e.
41 a.g.e. 23.
42 a.g.e.
43 a.g.e.
44 Eugane Lunn, *Marksizm ve Modernizm*, 140-141.
45 Lukacs, *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, 28.

bu doruğa ulaşır ona göre- yazar tarafından yok sayılmaması gerekir. Ancak, ileri modern edebiyat tam da bunu yapar Lukacs'a göre; insanı sadece soyut gizillikler çerçevesinde ele alır, betimler, onu bütünüyle öznelliğin alanına hapseder. Bu da, aslında, ileri modern karakterlerin tarih dışı niteliklerinin ana sebebidir, Lukacs'a göre; çünkü somut gizillikler çerçevesinde ele alınmadıklarından dolayı gelişmezler, gerçeklikle çatışmaya da girmezler. Bunun yerine kendi içlerine kapanırlar, kendilerini çevreleyen gerçeklikle ilgili derin bir 'korku ve endişe' (angst) duygusunun etkisi altındadırlar. Gerçeklikten çekilme, Lukacs'a göre, işte bu düzlemde olanaklı hale gelir.

Çağdaş sanat ve edebiyatın, bu bakımdan, iki ana yönelimin olduğunu belirtiyor Lukacs: Korku-endişe (Angst) ve kaos.[46] Gerçeklik, yazar ve sanatçıda kaotik bir anlam ifade ederken, insan, başlangıcı ve sonu belli olmayan -Camus'de olduğu gibi, örneğin- bu kaotik terörün içinde kendi yolunu bulmaya çalışan "tanrının kötü bir günü"ne indirgenir. Gerçeklik ve gerçekçi ayrıntı 'hayaletimsi gerçekdışılığı', 'karabasan dünya'yı dile getirdiği ve sonuçta korku-endişeyi arttırdığı oranda (Kafka'da olduğu gibi) önemli bulunur. Lukacs'a göre bir gerçeklik atmosferi elbette vardır bu tür eserlerde, ancak bu, soluk bir arka plandan başka bir şey değildir.

Bu ileri modern eserlerde, tam da bundan dolayı, karakterler donuk, tanınmayan bir kimlik içindedirler.[47] Tarih-dışı (ahistorical) bir tutumla oluşturulmuşlardır ve anlatı içerisinde yine tarih-dışı bir görüntüyle karşımıza çıkarlar. Üzerlerine ağır varoluşçu bir hava sinmiştir, ki bu, tam da Hiedegger'in "varlığın içine atılmışlık" (Geworfenheit ins Dasein) yaklaşımıyla ortaya koyduğu dünya görüşüyle, birey-insan anlayışıyla aynı çizgidedir:

> "Tarihin bu yadsınışı yenilikçi (ileri modern) edebiyatta iki ayrı biçimde kendini gösteriyor. Birincisinde, kahraman kendi yaşantısının sınırları içine hapsedilmiştir. Ne onun için, ne de görüldüğü kadar yaratıcısı için, kendisinin ötesinde onu etkileyen ya da onun tarafından etkilenen, önceden varolan bir gerçeklik vardır. İkincisinde, kahramanın kendisi kişisel tarihi olmayan biridir. Anlamsız, anlaşılmaz bir şekilde 'dünyaya atılmış'tır. Dünyayla ilişki kurarak gelişmez; ne o dünyaya biçim verir, ne de dünya ona. Bu edebiyattaki tek 'gelişme' insan yazgısının yavaş yavaş açığa vurulmasıdır. İnsan, şimdi, her zaman ne idiyse ve her zaman ne olacaksa odur."[48]

Bu yönelimin varacağı yer, Lukacs'a göre, sonunda, insanın yok edileceği bir yerdir.[49] Çünkü insan öznelliğinin içinde yaşadığı çevresinin nesnel gerçekliğinin üzerine çıkarılması, iç ve dış dünyanın diyalektik bir bütün oluşturduğu gerçeğinin göz ardı edilmesi, sadece öznel gizilliklere odaklanılması, sonunda, insanın çöküşünü de beraberinde getirir. Kişilik parçalanarak dış'tan koparılır iç'e hapsedilir.[50] Kişiliğin parçalanması, dağılması, Lukacs'a göre ileri modern ürünlerde özellike dış dünyanın parçalanmasıyla birlikte yürütülür:

---

46 a.g.e. 87.
47 a.g.e. 32.
48 a.g.e. 32, 25.
49 a.g.e.29.
50 a.g.e.

> "Demek ki gerçekliğin azaltılması ve kişiliğin dağılması birbirine bağlı şeylerdir: biri ne kadar çoksa öbürü de o kadar çoktur. Her ikisinin de temelinde insan yaratılışıyla ilgili tutarlı bir görüşün olmayışı yatmaktadır. İnsan birbirine bağlı olmayan yaşantı parçalarına indirgenmiştir; kendisi için nasıl anlaşılmaz bir varlıksa başkaları için de öyledir."[51]

Böylelikle James Joyce'tan Franz Kafka'ya ve Robert Musil'e, oradan da Marcel Proust ve "ne plus ultra" örnek Samuel Beckett'e uzanan etkili bir ileri modern edebiyat karşımıza çıkar. İleri modernin bütün bu anıtsal örneklerinde, nerdeyse her şey Lukacs'a göre, problemlidir; karakterler marazi, psikopatolojik bir ruh halinin etkisi altındadırlar.[52] Birinde (Proust) her şey anıyla, bilinç akışıyla, bilincin geriye dönüşüyle ilişkilendirilip anlamlandırılmış, bilinç öncelikli hale getirilmiştir. Nesnel zaman ve uzam bütünlüğü insan tarafından anımsanan bir kesinliğe dönüştürülmüş, deneyimlenenin bilinç düzlemindeki imgesinde sabitlenmiştir. Diğerinde (Kafka), tedirginliklerle dolu bir dünyanın karabasan bir atmosferle karşımıza çıkarıldığı, içinde umudun kalmadığı ağır bir hiçliğin ve "dinsel bir Tanrısızlığın" (atheos absconditus) hüküm sürdüğü bir "kasıtlı aşkınlaştırma" karşımıza özenle çıkarılır. Ötekinde (Musil) gerçekliğin yürürlükten bütünüyle kaldırılmak istendiği bir tavır ağır basmaya başlar. En aşırı uçtakinde (Beckett) ise, artık, çok daha ileri nörotik, psikopatolojik aşırılıklara geçilir: Yaşamla ölümün birleştirildiği, içinde hiçbir romantik tümceye izin verilmeyen bir dil.

Lukacs, bu modernlerin edebi yaklaşımlarının kökenlerinin 19. Yüzyıl natüralizminde olduğunu ileri sürüyor.[53] Natüralizm ile ileri modernizm arasında, bu çerçevede, bir sürekliliğin olduğunu, bu yeni natüralist yönelimlerin özellikle 1914'ten sonra, yani dünya ölçeğinde büyük yıkımların yaşanmaya başladığı bir dönemin hemen ardından hız kazandığını, bunun da, aslında, kapitalist düzenin insanı ne hale getirdiğiyle sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu önemle belirtiyor.[54] Kapitalizmin 20. yüzyılda sosyo-kültürel alanlardaki bütün boşlukları doldurmasıyla edebi-estetik alanda bu tür bir yönelimin ortaya çıktığını ileri sürüyor. Bu durumun, aynı zamanda, kapitalizmin kriz belirtileri olduğunun da altını çiziyor.[55] Ona göre, kapitalist toplumun insanı baskı altına alıp güçsüz bırakması edebi-estetik alanda böyle bir çarpık anlayışın karşımıza çıkmasına yol açmıştır. Bu çarpık anlayış, Lukacs'a göre, ancak, yazarın içinde bulunduğu yanlış ideolojik bilinci aşmasıyla, kendi *weltenschaung*'unu değiştirmesiyle ve tarihi güçleri, yani toplumun iç yapısını ve dinamiğini kuran öğeleri tanımasıyla ortadan kaldırılabilecektir.[56] Burada, sonraki dönemlerde oldukça tartışılacak olan bir kavramı daha ortaya atar: Gerçekçilik.

Lukacs, 20. Yüzyılda ortaya çıkan ileri modern anlayışlara karşı 19. Yüzyılın gerçekçiliğin, gözden geçirilerek de olsa, yeniden diriltilmesi gerektiğini savunur. Ana hatlarını "Avrupa Gerçekçiliği"[57] adlı eserinde çizdiği bu projenin ayrıntılı bir açıklamasını yapar "Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı"nda. Buna gore, 20. Yüzyılın gerçekçiliği Balzac, Stendhal

---

51 a.g.e. 29, 31.
52 a.g.e. 30, 43, 50-53.
53 a.g.e. 33.
54 a.g.e. 33-34.
55 a.g.e. 87.
56 Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 55.
57 Georg Lukacs, *Avrupa Gerçekçiliği*, Çev: Mehmet H. Doğan, 2. Baskı, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1987).

ɜ Tolstoy gibi 19. Yüzyılın büyük gerçekçilerini sahiplenmiş yeni bir "Toplumcu Gerçekɭik" olmalıdır.[58] Onda, hayatın, ne natüralistlerde olduğu gibi, ayrıntılarla dolu gereksiz bir ıtoğrafı ne de ileri modernlerde olduğu gibi, bireyi psikopatolojik bir yalnızlık duygusuna ąpseden, onu tarihdışı, toplumdışı bir anlayışla ele alan "perspektif yoksunu" edebi bir yönem olmalıdır.[59] "Toplumcu Gerçekçilik", Lukacs'a göre, toplumsal gerçekliğin özüne inmeli, ɾadan gerçekçi ayrıntıları yakalayıp somut toplumcu bir perspektif içerisinde yeniden yoğuıɾak toplumculuğu kurma yolunda çalışan güçleri desteklemelidir.[60] Buna göre "Toplumsal ɾerçekçi" bir eser toplumu kuran güçleri tanımalı, toplumsal hayatın akışı içinde gerçekçi ir tutumla yarattığı kahraman ve karakterleri aracılığıyla anlatı evrenini kurmalıdır. Toplumıl gerçekçi burada durmamalı, Lukacs'a göre bir adım daha ileri gitmelidir. Karakterleri ve lay örgüsüyle, kendi döneminin içyüzüne yönelerek dönemin toplumsal gelişim sürecinin ütünselliğini hissettirerek gözler önüne sermeli, "toplumsal gelişim eğilimin *yönünün* nasıl ɜzahür ettiğini" açık bir biçimde ortaya koymalıdır.[61] Bunu somut kişi ve olaylarla, marazi sikolojik unsurlara saplanmaksızın, gerçekçi bir tutum içinde yapmalıdır.

Lukacs'ın, "Toplumcu Gerçekçilik"in Sovyetler Birliği'nde geliştirilmiş şekline ve ygulanışına katılmadığını, özellikle bir noktayı eleştiri konusu yaptığı burada hatırlatılmadır: "Olumlu Kahramanlar" öğretisi.[62] Lukacs, Moran'ın da belirttiği gibi, devrimci bir roıantizmle hareket edilerek yaratılan bu "olumlu kahramanlar" öğretisinin, gerçekliği doğru ansıtmadığını, gerçekçi eserlerde gördüğümüz 'denge' unsurunu bozduğunu, sonunda da ematik bir edebiyata neden olduğunu ileri sürer.[63] Lukacs'ın toplumcu gerçekçilik projesinin ıimarları, bu bakımdan, bütün bu olumsuz yanlardan kaçınmayı başarmış Gorki ve Şolov'dur. Bu iki ismin yanına ileri modernlerden Thomas Mann'ı da koyar. Thomas Mann'a zel bir önem atfeder ve ondaki toplumcu gerçekçi perspektifleri, "eleştirel tarafsızlığı" över. latta onu ileri modernlerden Franz Kafka'yla karşılaştırır, "hangisi?" diye sorar. Beklenebiɜceği gibi, seçimini, marazi bir gerçeklik inşa etmediği, bireyi indirgemediği, "çağdaş yaşaışın karanlık yanlarına büyük bir ilgi duymasına karşın, çarpıklığı, toplum içindeki köklerini e somut kaynaklarını araştırıp ne ise o olarak gösterdiği için", onu 'bütünlüklü bir biçimde' ansıttığı için Thomas Mann'dan yana kullandığını belirtir.[64]

. LUKACS'IN YAKLAŞIMLARINDAKİ PROBLEMLİ NOKTALAR

ukacs'ın edebi-estetik alanla ilgili yukarıda ele aldığımız yaklaşımlarında, ki çoğu 1950'li ıllarda, yani Stalinist baskı döneminin doruğa ulaştığı dönemde geliştirilmişlerdir, özellikle u noktalar problemli gözükmektedir: (1) Nesnel koşulları ortadan kalktığı halde, 19. yüzyıl ɟerçekçiliğinin 20. yüzyılda yeniden diriltilmesi gerektiğini savunmak; (2) İleri bölünmelere ığramış 20. yüzyılın toplumsal yaşam totalitesi içinde edebiyatçıdan, sanatçıdan eserlerinde ıstesinden gelemeyeceği bütünlüklü bir perspektif beklemek; bu tür bir perspektifi barındırnayan ürünleri dışlamak, edebi ve sanatsal saymamak.

58 Lukacs, *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, 105.
59 a.g.e. 106.
60 Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 59.
61 Georg Lukacs, *Tarihsel Roman*, Çev: İsmail Doğan, (Ankara: Epos Yayınları, 2008), 174, 181.
62 Moran, Edebiyat Kuramları ve Eleştiri, 60.
63 a.g.e. 62.
64 Lukacs, *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, 88-89.

Bu iki problemli nokta, aslında, birbiriyle bağlantılıdır; biri diğerinin tamamlayıcısı konumundadır. Onun düşüncesindeki gerçekçilik vurgusu çoğu kez bütünlüklü bir dünya perspektifi üzerindeki ısrarla sonuçlanır.

Birinci problemli nokta onun yaklaşımlarında hemen göze çarpar. Edebi eleştirisini ele aldığı eserlerin yazıldığı dönemlerin toplumsal ve tarihsel koşulları üzerinden kuran Lukacs, klasik gerçekçiliği 20. Yüzyılda diriltmeye çalıştığı anda bizi kendi düşüncesiyle çelişkiye düşüren bir noktaya götürür. Zira, 20. yüzyılda nesnel koşulları ortadan kalktığı halde, Balzac, Stendhal ve Tolstoy özelinde klasik gerçekçi tutumun yeniden canlandırılması gerektiğini savunmak, böyle bir edebi-estetik hatta yer almak, ele alınan her romanı, her sanatsal eseri kendi toplumsal tarihsel koşulları içerisinde değerlendiren bir bakışla, ki bu bakış Lukacs'ın bütün eserlerinde mevcuttur, zıtlık teşkil eder. Onun yaklaşımlarındaki bu zıtlık bizi, "modern", "ileri modern", "gerçekçilik", "eleştirel gerçekçilik", "toplumcu gerçekçilik" tartışmalarında sıkça yer alan kritik bir soruyla da baş başa bırakır: Özellikle kültür teknolojileri[65] aracılığıyla ileri bölünmelere uğrayan bir 20. yüzyıl toplumsal yaşam totalitesi içinde, ki sonunda edebiyat ve sanat insanı bu totalite içinde yansıtacaktır, "eski biçimlerin", "eski tekniklerin" devamını savunmak, yeni gerçekliği yansıtmak ve aşmak isteyen edebiyatçı ve sanatçı açısından ne kadar 'gerçekçi' olacaktır?

Lukacs'ın eski teknikler ve eski biçimler üzerindeki ısrarıyla soruya verdiği cevap, edebi ve estetik perspektiflerinde bir daralmaya neden olur. Yeni teknikleri, yeni anlatım tekniklerini Lukacs -bunlardan en çok eleştirdiği, yukarıda ele aldığımız gibi, ileri modernlerdeki "bilinç akışı" ve "iç monolog" teknikleriydi- hem gerçekçi dokuyu bozacağından hem de sonunda şematik ve biçimci bir edebi-estetik anlayışı yaratacağından dolayı dışlıyordu. Oysa bu yaklaşım, Brecht'in de işaret ettiği gibi, yeni toplumsal ve tarihsel koşullara uygun anlatım tekniklerini eleştiri konusu yaptığından ve eski tekniklerin yeni toplumsal ve tarihsel koşullara uygulanmasında ısrar ettiğinden dolayı problemlidir.[66] Bu tür bir yaklaşım, yeni toplumsal yapıyı aşmak için bu yapıya uygun anlatım teknikleri geliştirmek isteyen sanatçı ve edebiyatçının eski formlara gittikçe daha fazla hapsolmasını, hatta saplanmasını beraberinde getirir. Yeni koşullara uymayan eski formlar üzerindeki bu tür bir vurgu, zamana cevap vermeyen teknikler üzerindeki bu tür bir ısrar, ister istemez, sonunda biçimcilikle sonuçlanır. Brecht, her dönemin uğraşmak zorunda olduğu sorunların farklı olduğunu yazıyor.[67] Sorunların başkalığı teknikte de farklılaşmayı beraberinde getirir. Eski tekniklerle eski sorunların yansıtıldığı 19. yüzyıl gerçekçiliği kendi zamanında "doğru" ve "geçerli"ydi. Ancak 20. yüzyılda ortaya çıkan yeni toplumsal gerçeklik karşısında, edebiyat ve sanat da, yeni anlatım teknikleri geliştirmeliydi. Edebiyat ve sanat, Breht'in vurguladığı gibi, yeni toplumsal yaşam deneyimi içinde "eşzamanlı kayıt tutma", "geniş soyutlama" ya da "uyumlu birleştirme" gibi çağdaş insanın edindiği yeni becerileri gözden kaçırmamalıydı.[68] Bunların ısrarla dışta bırakıldığı bir edebi ve estetik anlayış, ister istemez, yukarda ifade ettiğimiz gibi, biçimci bir

---

65 "Kültür Teknolojileri" kavramını Frankfurt Okulu'nun, özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun "Aydınlanmanın Diyalektiği"nde ele aldıkları bağlamda, yeni ve çok daha etkili bir kültürel alan, "kültür sanayii" inşa eden radyo, televizyon ve sinema gibi kitle iletim araçları anlamında kullanıyorum. Bkz. Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I-II*, Çev: Oğuz Özügül, (İstanbul: Kabalcı, 1995).

66 Bertold Brecht, "György Lukacs'a Karşı", Çev: Taciser Belge, *Birikim* 7, Cilt 2, (1975).

67 a.g.e. 14.

68 a.g.e. 15.

anlayışın gelişmesine neden olur. Brecht geçerliliği epey sonradan anlaşılan eleştirilerinden birinde, bireylerin gerçek hayatta tuttukları yerden daha fazlasını romanda tutmamaları gerektiğini belirtir.[69] 19. yüzyıl bireyini, bir kahraman olarak, tam da onun problematik hale geldiği,getirildiği, indirgenerek kendi içine kapatıldığı bir dönemde, 20. yüzyılda, diriltmeye çalışmak, sonunda biçimci yaklaşımların ağır basacağı bir edebiyat ve sanat anlayışıyla bizi baş başa bırakır. Bu anlayışın örnekleri, ne ironiktir ki, Lukacs'ın da eleştiri konusu yaptığı "Toplumcu Gerçekçilik"in çoğu ürününde mevcuttur.

Balzac'ın, Stendhal'ın gerçekçiliği tam da bireysel başkaldırıya izin verilen bir dönemin, kapitalizmin yükseliş çağının, gerçekçiliğiydi. Girişimci, mücadeleden çekinmeyen, dışa dönük bir birey anlayışı kapitalizmin yükseliş çağının ruhuyla tutarlıydı.[70]* Brecht, bireylerin bireylere karşı mücadele verdiği bu dönemin edebi alandaki yansımalarının da bu tür bir mücadeleyi kendine merkez alan bir roman tekniğini beraberinde gerektirdiğini yazar.[71] Bireyin problematik hale geldiği, kendi içine kapandığı, kapitalizmin özgürlükçü yaklaşımlara daha az müsamahakar davrandığı bir dönemde –ki Marksist eleştiride oldukça sık ileri sürülen argümanlardan biridir bu- bir zamanların kudret sahibi, başkaldırmaktan ve mücadelede etmekten çekinmeyen bireyini savunmak, romanda kahramanları ısrarla bu karakteristik özellikler çerçevesinde oluşturmak, böyle bir edebi-estetik duruş içinde olmak 'gerçekçi' gözükmekten uzaktır.

Gerçekçiliğin 20. Yüzyılda ısrarla diriltilmesi gerektiğini savunan bu düşünce bizi ikinci problemli bir noktaya daha götürür: İleri bölünmelere uğrayan çağdaş toplumsal yaşam totalitesi içinde edebiyatçıdan, sanatçıdan bütünlüklü bir perspektif beklemek, bu doğrultuda onlarda hayatın bütününü kavrayan bir bakış açısı geliştirmelerini istemek: 'Özel (particular) olan'dan değil 'genel olan'dan hareket edilmesi gerektiğini ileri sürmek.

Yukarda belirttiğimiz gibi, toplumun baştan aşağıya yeni rasyonaliteyle dönüşüme uğradığı, toplumsal işbölümünün en ileri aşamalara vardığı, hayatın iş ve boş zaman (leisure) olmak üzere ikiye bölündüğü, toplumsal yaşam alanlarının kapitalizmin fetiş nesneleri aracılığıyla doldurulduğu, bireyin yalnızlaşarak kaçacak iç dünyasının bile kalıp kalmadığının tartışma konusu yapıldığı bir toplumsal yaşam deneyimi içinde 19. yüzyılın mücadeleci bireyini savunmak, buna uygun bir anlatı tarzı geliştirilmesini beklemek, gerçekçi olmaktan uzak yaklaşımlarla bizi başbaşa bırakır. Lukacs'ın eleştiri konusu yaptığı ve bütünlüklü bir bakış açısıyla dünyaya yaklaşmadıklarını söyleyerek *dekadan* olarak nitelendirdiği ileri modernlerin önemli bir bölümü, tam da 20. Yüzyılda iyice belirginlik kazanacak olan bu toplumsal

69 a.g.e. 17.

70 Bu arada, şunu da vurgulamak gerekir ki, 19. Yüzyılda, bu tür bir gerçekçi tutumun içinde yer almayıp aralarında Goethe, Schiller, Hoffmann, Hölderlin, Baudelaire gibi romantik ve zaman zaman da sembolist bir karşı-duruşla kendi edebi eserlerine yön veren yazarlar ve şairler de vardı. Kapitalizmin yükseliş çağında bu edebiyatçılar gerçekçi bir üslup izlemekten çok, Löwy ve Sayre'nin de belirttiği gibi, düşsel bir "eleştirel gerçekdışılık" tarzı geliştirdiler. "Kasıtlı gerçekçi olmayan" tutumlarında, iç'in, ruh'un yoğun bir protestosu vardı. Bundan dolayı, 19. Yüzyıl romantizmi, tıpkı aynı yüzyılın gerçekçiliğinde olduğu gibi, kendi içinde 'protesto'nun gücünü barındırabiliyordu. Düşkırıklığına uğrayan yazar, şair dış dünyadan kaçıyor kendi içine kapanıyor, protestosunu da buradan geliştiriyordu. Romantik yazarın kendi içine döndüğünde bulduğu dünya, henüz bölünmemiş ve parçalanmamış bir benliğe dayandığı için, dış'ın protestosun da izin verebiliyordu. Bu nedenledir ki 19. Yüzyıl romantizmi "modern dünyanın gri, monoton, incelikten uzak ve gayriinsani niteliklerini" muhalif bir tutum içinde ret edebiliyordu. Bkz. Michael Löwy & Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli: Modernliğe Karşı Romantizm*, Çev: Işık Ergüden, (İstanbul: Versus, 2007), 16, 31.

71 Bertold Brecht, "György Lukacs'a Karşı", 17.

dönüşümün başlangıç noktasında yazıyorlardı. Dolayısıyla bu yazarlar yeni toplumsal yapı içerisinde artık 'genel olan'dan hareketle metnin inşa edilemeyeceğini anlamışlardı. Bundan dolayı 'özel (particular) olan'a yöneldiler; 'parça'dan yola çıkarak 'bütün'ün dehşetengiz fotoğrafını çekmeyi denerler. Lukacs'ın eleştirdiği ileri modernlerin eserleri, aslında yaklaşmakta olan krizin işaretleriyle doluydu. Joyce, Kafka, Proust, Musil, Beckett gibi yazarların eserleri bu bakımdan hem yeni dönemin ruhuna uygun teknikleri içeriyordu hem de bu teknikler aracılığıyla yaklaşmakta olan krizin işaretlerini yansıtıyordu.

Lukacs'ın da üzerlerinde oldukça büyük bir etki bıraktığı Frankfurt Okulu düşünürleri, bu yazarlar ve onların kullandıkları yeni teknikler konusunda, özellikle de Kafka, Proust ve Beckett konusunda, bizi uyarıyorlardı. Benjamin, Brecht'le aynı çizgide[72], söz konusu yazarların, dönemin ruhuna uygun büyük bir teknik yenilik getirdiklerini, 20. Yüzyılın özellikle bireysel alanda hissedilen büyük krizini kaydetmeye çalıştıklarını, bunu da çoğu kez bu krizin bir sorumlusu olarak gördükleri kapitalizmi sorgulayarak yaptıklarını söyler.[73]* Bu bakımdan, Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, "Değişim"in Gregor Samsa'sı, bireyin 20. Yüzyılda ne hale geldiğinin açık ve net bir fotoğrafıydı.

Lukacs üzerine tanınmış biyografilerden birini yazan Michael Löwy, Kafka'nın "tek yanlı bir ifadeye indirgenemeyecek kadar zengin, karmaşık ve çok biçimli" bir yazar olduğunu vurguluyor.[74] Löwy, Kafka'nın, Lukacs'ın iddia ettiğinin aksine, bireyi anlatı evreninde kaderci bir bakışla ele alarak güçsüz bırakmadığını, tevekkülle ele almadığını, aksine farklı bir yöntem, çağın ruhuna uygunorijinal bir anlatım tekniği geliştirerek, gelinen noktanın açık bir fotoğrafını çektiğini, Kafka'nın yakın dostu romancı ve denemeci Max Brod'un da ifade ettiği gibi, bu yöntemle umudun yollarını, dolaylı yoldan da olsa, çağdaş insanın önüne serdiğini, bunu da, aslında, muhalif bir tutum içerisinde yaptığını belirtiyor.[75]

20. yüzyılın krizini yansıtabilmek için özgün teknikler, ifade biçimleri, karakterolojik yönelmeler yine Joyce, Proust ve Beckett gibi ileri modernin diğer büyük yazarları tarafından da geliştirilmiştir.[76]** Bu üç büyük ileri modern yazarda da "20. Yüzyılın en bilindik anlatım tekniği"[77] bir teknik, iç monolog-bilinç akışı tekniği, ön plandadır.

Joyce, yeni yazı üslubunu kendi *magnum opus*'u "Ulysses"e[78] uygular. Orta sınıf bir kadının sabah yatağındaki dağınık ve kesintili düşüncelerine dayanan bu yapıt iç monolog-bilinç akışı tekniğinin en üst ifade biçimlerinden birisi olarak değerlendirilmektedir. Öyle ki Brecht'in de belirttiği gibi, söz konusu kadının birbirinden kopuk düşünceleri ondan önceki eserlerde

---

72 Walter Benjamin, "Brecht'le Söyleşiler", Çev: Bülent Aksoy, *Birikim*, Cilt 2, Sayı 7, (1975): 33

73 Benzer bir onay ve uyarı Marksist estetik içerisinde önemli bir yer tutan Ernst Fischer'de de söz konusudur. Fischer, Lukacs'ın eleştirdiği Kafka ve diğer ileri modernleri, kapitalizmin doğurduğu yabancılaşmanın ve şeyleşmenin boyutunu eserlerinde ortaya koyduklarından dolayı önemli bulunmaları gerektiğini belirtiyor. Bkz Ernst Fischer, *Sanatın Gerekliliği*, Çev: Cevat Çapan, 11. Baskı, (İstanbul: Payel Yayınları, 2010), 81-85.

74 Michael Löwy, *Franz Kafka: Boyun Eğmeyen Hayalperest*, Çev: Işık Ergüden, (İstanbul: Versus, 2008), 6.

75 a.g.e.; Max Brod, *Kafka'da İnanç ve Umutsuzluk*, Çev: Kamuran Şipal, 2. Baskı, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2000), 12-13.

76 Musil, Döblin, Dos Passos, Woolf ve Faulkner'ı dışarda bırakıyorum. Joyce, Proust ve Beckett iç monolog-bilinç akışı tekniğinin "üç büyük ustası" olarak bilindiklerinden ve ileri modern edebiyatın bütün karakteristik özelliklerini barındırdıklarından dolayı analizimi özellikle bu yazarlarla sınırlandırıyorum.

77 Franco Moretti, *Modern Epik: Goethe'den Garcia Marques'e Dünya Sistemi*, Çev: Nurçin İleri & Mehmet Murat Şahin, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005), 143.

78 James Joyce, *Ulysses*, Çev: Nevazt Erkmen, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004).

rastlanmayan bir ustalıkla anlatıya çaprazlamasına ve birbirinin içinden akacak şekilde yerleştirilmişlerdir.[79] Yazar tarafından inşa edilen metin, metnin "kahramanı"nı da içine alacak şekilde parçalı, sonunda insana ilişkin derin bir kriz anına işaret edecek kadar "nevrotik" bir hal alır. Moretti, Joyce'un kendi yapıtında amaçladığı 'finale'nin tam da bu dönüşümü, modern bölünmüş egonun kriz anını simgelediğini belirtiyor.[80] Joyce'un tespit ettiği, bitmek bilmeyen birbirinden kopuk uzun cümleleriyle karakterize ettiği, 20. Yüzyıl metropolisinin insan zihninde yarattığı derin tahribatlardır, tutulmaya uğrayan egodur. Nevrotik hal, bu tutulmanın bir sonucu olarak karşımıza özellikle çıkarılır. Tahribatın derecesi, metin boyunca, yazar tarafından kullanılan tekniğin anlamsızlığıyla birleşir; bilinç akışı-iç monolog, aslında, yıkımın geriye bıraktığı hisleri kaydeder. Ortaya çıkan alışıldık olmayan nörotik hal, aşağıda göreceğimiz gibi, Beckett'te en uç noktaya vardırılacaktır.

Beckett'e geçmeden önce bir diğer ileri modern *auteur* bu çerçevede özellikle incelenmelidir: Marcel Proust. Proust, Joyce'a oldukça yakın bir teknikle, ama parçalı, nörotik bir anlatıdan çok, bilincin geriye dönerek yakaladığı ana, "geçmişin kırık dökük parçalarına, bir gerçeklik olarak geçmişe"[81] odaklanır. Walter Benjamin'in "aynı anda hem kurmaca hem otobiyografi hem de bir güncel değinmeler toplamı"[82] olarak nitelendirdiği yedi ciltlik "Kayıp Zamanın İzinde"[83] adlı eserinde Proust, bütün bir yaşam deneyimini bireysel alanda yaşanan bir edime, anımsama edimine dönüştürür. Bütün bir hayat Proust'ta sadece bilincin geriye dönerek yakaladığı bir an'dır: Bilincin geriye dönerek yakaladığı bir hayat. Proust'a göre önemli olan kişinin kendi hatırası değil, geçmişe döndüğü anda hafızasının dokuduğu andır.[84]* Bundan dolayı o, "hayatı gerçekte olduğu gibi değil, onu yaşayan kişinin hatırladığı gibi betimlemeye çalışır".[85] Çünkü hatırlama edimiyle, yani "dokuduğu anla" kişi, geçmişe döndüğünde şimdiki an ile geçmiş zamanı birleştirecek bir eylemde bulunur. Bu eylem aracılığıyla 'kayıp geçmiş' geri gelir. Bu edim, kişinin aynı zamanda, kendi ontolojik bilgisine attığı bir adımdır da.[86] Kişi anımsama edimiyle ontolojik bir edimde bulunur. Ancak Proust, insanın varlık bilincine bütünüyle ulaşabilmesinin mümkün olmadığını da, dolaylı yoldan, gösterir. Çünkü, romandan çıkardığımıza göre modern toplumda insanın ulaşacağı varlık ya da kendilik bilinci, artık, kırılmıştır. Sadece 'özlenen bir kendilik bilinci' olmaya mahkumdur. "Kayıp Zamanın İzinde"de bu bilinci ele geçirmek için yine de bir ısrarın olduğu gözlenir. Onun yapıtının gücü aslında tam da buradan, bu ısrardan kaynaklanır. Benjamin'in tespit ettiği gibi, kişisel anı üzerinden modern varlık bilincinin imkansızlığına yapılan vurgu, temelde, modernizmin hayata dokunan, onu kendi bütünlüğü içinde yansıtan "izlenimler deneyimi"nin (Erfahrung) çöküşünün kaydedilmesiyle ilgilidir.[87]

---

79 Bertold Brecht, "György Lukacs'a Karşı", 13.

80 Franco Moretti, *Modern Epik*.

81 Ernst Fischer, *Sanatın Gerekliliği*, 199.

82 Walter Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk*, Der: Nurdan Gürbilek, Çev: Ahmet Doğukan, 3. Baskı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 101.

83 Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde 1-7*, Çev: Roza Hamken, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001-2008).

84 "Kayıp Zamanın İzinde"nin ünlü bir epizodunda Marcel, bir gün çayına kurabiye batırır ve ıslanmış kurabiyenin kokusuyla kendi 'kayıp zaman'ını hatırlar, geri alır. 'Yakalanan zaman', geri getirilen zaman ancak ve ancak anımsama edimiyle sağlanır.

85 Walter Benjamin, "Proust İmgesi", 102.

86 Bernard Zelechow (2004) "Proust: Identity, Time and the Postmodern", *The European Legacy*, Vol. 9, No.1 (2004): 86.

87 Walter Benjamin "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" *Son Bakışta Aşk*, Der: Nurdan Gürbilek,

Proust, modern hayatta "izlenimler deneyimi"nin çözüldüğünü görmüştür. Bundan dolayı "çılgın, köreltici, sakatlayıcı bir mutluluk isteği"yle[88] modern toplumun, Adorno'nun da belirttiği gibi, "umut ve hayal kırıklıklarıyla ayakta duran bireysel insan deneyimine yönelir"[89]. Buradan, 20. Yüzyılın toplumsal koşullarında, üretilmesi mümkün olmayan bir deneyimi - modern toplumsal hayat bu tür deneyimi (Erfahrung) iptal etmiştir çünkü- "sentetik yollardan" üretmeye çalışır.[90] Yani, Lukacs'ın kuramsal alanda amaçladığını Proust romanda 'yapay' bir teknikle gerçekleştirmeye çalışır.

Bu girişimler, yeni ifade biçimleri, teknikler ileri modernler arasında Beckett'te en uç noktaya varır. Kendisi de Proust'tan oldukça etkilenmiş ve gençlik döneminde onun üzerine bir kitap yazmış olan Beckett[91], Lukacs'ın da sıkça atıf yaptığı "nörotik aşırılıkların", "ontolojik problemlerin", "psikopatolojik sorunların" en uç noktaya vardırıldığı bir anlatım tarzı geliştirir. Bu anlatım tarzı ünlü "Üçleme"sinde[92] bütün karakteristik özellikleriyle karşımızdadır. "Molloy", "Malone Ölüyor" ve "Adlandırılamayan" adlı birbirine bağlı üç bölümden oluşan eser, Joyce'un bilinç-akışı tekniğini kullanır. Bütün'ün mikroskopik plandaki bir yansıması olarak nitelendirilebilecek ana karakter *Molloy*'un etrafında gelişen hikaye, yıkıcı gerçekçiliğiyle, hiçbir betimleme tarzına, hiçbir romantik tümceye izin vermeyen üslubuyla geriye oldukça 'umutsuz', 'karamsar', 'marazi' ve 'nihilist' bir izlenim bırakır.
Beckett'in yapıtını, Adorno'nun da vurguladığı gibi, *dekadan* ya da varoluşçu bir yapıt olarak değerlendirmekten çok tekno-uygarlığın, modernizmin insanı getirdiği noktanın bir resmi olarak görmek daha uygun olacaktır.[93] Kafka ile Beckett arasında, aslında, bir süreklilik ilişkisi vardır. Kafka'nın eseri "Değişim"de[94] dünya sistematikleştirilmiş bir dehşet niteliğiyle karşımıza çıkarılır. Ancak dehşetin içinde Gregor Samsa hala kendi iç dünyasına sahip, sadece vücut organlarıyla dönüşmüş, yani sadece dışardan metamorfoza uğramış bir "insan"dır. Kendi içine dönüp dışa, dış dünyaya karşı hâlâ bir protesto geliştirebilmektedir. Ama bu yapı, bireyin kısmen özgür olduğu bu yapı, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, kapitalizmin bütün kültürel boşlukları doldurmasıyla bütünüyle dönüşmüştür. İnsan, Marcuse'nin de belirttiği gibi, artık, kaçacak iç dünyasının bile kalmadığı yeni bir toplumsal yaşam deneyimiyle karşı karşıya kalmıştır.[95] Beckett'in yapıtı bu bakımdan bu kapanışın bir metni, bir *finale*'si olarak okunmalıdır.

Çev: Ahmet Doğukan, 3. Baskı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 123.

88 Walter Benjamin, "Proust İmgesi", 103.

89 Theodor W. Adorno, "Biçim Olarak Deneme", (Çev: Sabir Yücesoy). *Defter 45*, (2002): 76.

90 Walter Benjamin "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", 118. Benjamin Rus hikaye anlatıcısı Nikolay Leskov üzerine yazdığı "Hikaye Anlatacısı" adlı bir başka denemesinde bütünlüklü deneyim olarak da tarif edilebilecek erfahrung'un modern toplumda metinlerden çekildiğini, geriye yalnızlıklar içinde üretilen metinlerin kaldığının altını önemle çizer. Modern toplumda yazarın, hikaye anlatıcısının, artık, başkalarının dolayımsız deneyimlerinden yola çıkarak değil, enformasyonlardan, gazete haberlerinden yararlanarak, bu tür metinlerden yola çıkarak kendi metnini inşa ettiğini belirtir. Bkz. Walter Benjamin "Hikaye Anlatıcısı", Son Bakışta Aşk, Der: Nurdan Gürbilek, Çev: Ahmet Doğukan, 3. Baskı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2001).

91 Samuel Beckett, *Proust*, Çev: Orhan Koçak, 2. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2007).

92 Samuel Beckett, *Üçleme*, Çev: Uğur Ün, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997).

93 Theodor W. Adorno, *Notes to Literature*, Vol.2, Trans: S. W. Nicholsen, (New York: Columbia University Press, 1992), 4, 90.

94 Franz Kafka, *Değişim*, Çev: Kamurab Şipal, 10. Baskı, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2009).

95 Herbert Marcuse, *One Dimensional Man-Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 2nd Edition, (London: Routledge, 1991).

Beckett'in yapıtı tarihsel süreç içinde insanın zorlu yolculuğunu anlatır. Bu bakımdan "Üçleme", insanın bu zorlu yolculuğunun özeti gibidir: Önce bütünüyle, bütün organlarıyla ve normal yaşantısıyla bir insan (Molloy), sonra süreç içerisinde, düşmüş, ölüm döşeğinde, içinde yaşadığı dünyayı bütün katılığıyla yansıtan bir yarı-insan (Malone) ve sonunda adını tam koyamayacağımız, insan benzeri, ama insan da tam diyemeyeceğimiz, sadece anatomik organlarına indirgenmiş bir 'şey-insan' (Adlandırılamayan) geriye kalır. Gregor Samsa'nın attığı çığlık, Malone'un ulaştığı "Adlandırılamayan" aşamada yankısını bulur: İçinde insanın öldüğü bir karanlık.. Adorno, Beckett'in eserinin, insanın düşüşünün son noktası olarak okunması gerektiğinin altını önemle çizer.[96] "Mantıktan imgelemin feragat ettiği yapıtlara imza atan Beckett'"[97] eleştirilere konu olan yıkıcı üslubuyla çağdaş insanın kendine itiraf etmekten kaçındığı çöküşünün eserlerinde yansıtır.

Sonuç

Lukacs'ın yaklaşımlarının sadece Marksist edebiyat ve sanat adamları üzerinde değil, bütün bir Batılı eleştirel gelenek üzerinde de etkili olduğu, özellikle bu çevrelerde alevli tartışmalara yol açtığı bilinmektedir. Lukacs'ın etkileri, genellikle, "Genç Lukacs" söz konusu olduğunda olumlu, "Olgun Lukacs" söz konusu olduğunda ise çoğu kez 'olumsuz' olarak nitelendirilir, eleştiri konusu yapılır. "Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı"nın Lukacs'ının "Roman Kuramı"nın Lukacs'ını inkar ettiği sıkça dile getirilir, ki bu eleştiri, aslında, çok da haksız değildir. Zira Lukacs, her iki esere yıllar sonra yazdığı önsözlerde daha önce yazdıklarını sürekli eleştirir, hatta çoğunun yanlış olduğunu bile yazar. Elbette, yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gibi, her iki eser arasındaki Lukacs'ta önemli bir değişim gerçekleşmiştir. Ancak her iki Lukacs'ın zihinsel dünyasında, yine de, iki unsur varlığını hep korumuştur: "Bütünlüklü Yaşam" ve Gerçekçilik"

"Genç Lukacs", "Roman Kuramı"nın Lukacs'ı, modern toplumlarda bütünlüklü bakışın olanaksızlığını görür, ifade eder, hatta toplum radikal bir biçimde değiştirilmediği sürece bunun hiçbir şekilde mümkün olamayacağını da yazar. Ancak, burada, bu tür bir perspektifi barındırmayan edebi eserlere karşı romantik karşı duruş içinde erimiş bir hoşgörü duygusu yine de vardır. Bu durum çoğu kez 19. Yüzyıl gerçekçiliğinin üzerindeki ısrarla birleşir; Balzac'ın yapıtını, Tolstoycu epiği bütünlüklü yaşam perspektiflerinin edebiyatta yeniden yakalanabilmesi için birer umut ışığı olarak değerlendirir. "Olgun Lukacs"ta ise bu hoşgörü kaybolur. Yerini adeta savaşçı bir sınır tanımazlığa bırakır. "Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı"nın Lukacs'ı, bütünlüklü yaşam perspektifi barındırmayan ileri modern ürünlere karşı saldırıya geçer, onları baştan aşağıya *dekadan* olarak nitelendirir. Lukacs'ın, zamanla dozu gittikçe sertleşen, bir zamanlar geliştirdiği perspektifleri, eleştiri konusu yapan, hatta inkar eden bu tutumunun arka planında ne tür bir gerçeklik yatıyor olabilir? Soruya verilecek cevap, aslında, 20. Yüzyılın tarihini de bize gösterecektir.

Aydınlanma ve romantizm geleneğine yaslanan, bütün yaklaşımlarında hümanist öğelerle birlikte bütünlüklü yaşam perspektiflerini ön plana çıkaran Lukacs için Balzac ve Tolstoy, bireylerin toplumsal koşullara soylu direnişinin birer simgeleriydiler. Bundan dolayı ileri modern edebiyatın insanın bu soylu direnişini yoksayarak geliştirdiği içe kapatılmış, indirgenmiş

96 Theodor W. Adorno, *Notes to Literature*, 93.
97 Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, 247.

insan tasvirleri karşısında, durmaksızın 19. Yüzyılın akılcılığa vurgu yapan, gelecekten umudunu kesmeyen gerçekçi geleneğini savundu, bu geleneğin yeniden diriltilmesinin önemine işaret etti. Geriye dönük bu iyimser tutumunda ileri modernin "akıldışı tutumunun" lanetlenişinin çılgınca tonu reel tarih alanında yaşanan yıkımlarla ilişkilendirilmelidir: Avrupa'da yaşanan Faşizm deneyimi.

20. Yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'da etkisi hissedilen bu akıldışı deneyim kendisi de bir Yahudi olan Lukacs'ı, Avrupa'nın kültürel geleneğindeki hümanist ve gerçekçi ögelere yöneltti; pratik hayatta yaşanan yıkımları geçmişe beslediği derin bir inançla aşmaya çalıştı. İnancın kökleri çoğu kez eski Yunan dünyasına uzandı, oradan kendine sıçrama tahtaları yarattı. Lukacs kendi zamanında gerek toplumsal gerekse de bireysel alanlarda yaşanan yıkımı tespit etti. Ancak, bu yıkımı, farklı bir teknikle kayda geçiren ileri modern ürünlere karşı yine pratik hayatın sertliğiyle ve çıkışsızlığıyla paralel bir anlayış geliştirerek derinden eleştirdi, onlardaki "radikal eleştirel" boyutu gözden kaçırdı. Onun "yıkıcı eleştirisi", sonraki dönemlerde çok daha ileri boyutlarda girişilecek olan edebi-estetik anlayışların başlangıç noktasını tespit etmesi bakımında önemliydi. Zira, özellikle 1970'li yıllarda yükselişe geçen postmodernizm gibi, geçmişle, gelenekle bağların tümüyle koparılması gerektiğini savunan, anlatılarda sadece metinlerarasılığın, şizofrenik anlatımların öneminin kaldığını ileri süren akımların kendilerine hareket noktası aldıkları, ironik bir biçimde, tam da Lukacs'ın eleştiri konusu yaptığı, ileri modernlerin metinleriydi. Bu yeni akımlar ileri modernin büyük gövdesi içinde sarmallanarak ortaya çıktı.

Lukacs, geçen yüzyılın sonlarında belirginlik kazanacak, hatta baskın hale gelecek olan bu gelişimin başlangıç noktasını yakaladı, kayda geçirdi, eleştiri konusu yaptı. Onu, bugün, edebi-estetik alanlarda baskın hale gelen bu eğilimlerin içinde yeniden okumak, kopuşun başlangıç noktasını görmek, anlamak bakımından önemli bulunmalıdır.

Kaynaklar

Adorno, Theodor W., "Biçim Olarak Deneme", Çev: Sabir Yücesoy, *Defter* 45, (2002).
Adorno, Theodor W., *Notes to Literature*, Vol.2, Trans: S. W. Nicholsen, (New York: Columbia University Press, 1992).
Anderson, Perry, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, Çev: Bülent Aksoy, (İstanbul: Birikim Yayınları, 2004).
Beckett, Samuel *Proust*, Çev: Orhan Koçak, 2. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2007)
Beckett, Samuel, *Üçleme*, Çev: Uğur Ün, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997).
Benjamin, Walter "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk*, Der: Nurdan Gürbilek, Çev: Ahmet Doğukan, 3. Baskı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2001).
Benjamin, Walter, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Der: Nurdan Gürbilek, Çev: Ahmet Doğukan, 3. Baskı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2001)
Benjamin, Walter, "Hikaye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk,* Der: Nurdan Gürbilek, Çev: Ahmet Doğukan, 3. Baskı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2001).
Benjamin, Walter, "Brecht'le Söyleşiler", Çev: Bülent Aksoy, *Birikim*, Cilt 2, Sayı 7, (1975).
Bewes, Timothy, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, Çev: Deniz Soysal, (İstanbul: Metis Yayınları, 2008).
Brecht, Bertold, "György Lukacs'a Karşı", Çev: Taciser Belge, *Birikim*, Cilt 2, Sayı 7, (1975).
Brod, Max, *Kafka'da İnanç ve Umutsuzluk,* Çev: Kamuran Şipal, 2. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi, 2000.
Connor, Steven, *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş,* Çeviren: Doğan Şahiner, 2. Baskı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).
Fischer, Ernst, *Sanatın Gerekliliği,* Çev: Cevat Çapan, 11. Baskı, (İstanbul: Payel Yayınları, 2010)
Hassan, Ihab, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*, 2nd Edition, (Wisconsin & London The University of Wisconsin Press, 1983).
Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I-II*, Çev: Oğuz Özügül, (İstanbul: Kabalcı, 1995)
Jameson, Fredric, *Marksizm ve Biçim*, Çev: Mehmet H. Doğan, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.
Jameson, Fredric, *Modernizm İdeolojisi*, Çev: Kemal Atakay & Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2005).
Joyce, James, *Ulysses*, Çev: Nevazt Erkmen, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004).

Kafka, Franz, *Değişim*, Çev: Kamuran Şipal, 10. Baskı, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2009).
Löwy, Mihael, *Franz Kafka: Boyun Eğmeyen Hayalperest,* Çev: Işık Ergüden, (İstanbul: Versus, 2008).
Löwy, Michael & Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm,* Çev: Işık Ergüden, (İstanbul: Versus, 2007).
Michael Löwy, "Lukacs and Stalinism", Ed: New Left Review, *Western Marxism - A Critical Reader* (London: Verso, 1978).
Lukacs, Georg, *Tarihsel Roman*, Çev: İsmail Doğan, (Ankara: Epos Yayınları, 2008).
Lukacs, Georg, *Roman Kuramı,* Çev: Cem Soydemir, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).
Lukacs, Georg, *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı,* Çev: Cevat Çapan, 5. Baskı, (İstanbul: Payel Yayınevi, 2000).
Lukacs, Georg, *Avrupa Gerçekçiliği,* Çev: Mehmet H. Doğan, 2. Baskı, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1987).

Lukacs, Georg *History and Class Consciousness -Studies in Marxist Dialectics,* Trans: Rodney Livingstone, (London: Merlin Press, 1983).
Lunn, Eugane, *Marksizm ve Modernizm: Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir İnceleme,* Çeviren: Yavuz Alagon, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995).
Marcuse, Herbert, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 2nd Edition, (London: Routledge, 1991).
Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).
Moretti, Franco, *Modern Epik: Goethe'den Garcia Marques'e Dünya Sistemi*, Çev: Nurçin İleri & Mehmet Murat Şahin, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005).
Oskay, Ünsal, "Kahraman ve 'Tragedya Açısından Lukacs, Brecht ve Benjamin", http://www.halksahnesi.org/incelemeler/kahraman_tragedya/kahraman_tragedya.htm, (2 Şubat 2011).
Proust, Marcel *Kayıp Zamanın İzinde 1-7*, Çev: Roza Hamken, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001-2008).
Raddatz, Fritz J., *Lukacs*, Çev: Ender Ateşman, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1984).
Zelechow, Bernard, "Proust: Identity, Time and the Postmodern", *The European Legacy*, Vol. 9, No.1 (2004).

Umut ve demokrasi[1]

Arjun Appadurai

Demokrasi bir vizyona dayanır ve bütün vizyonlar umudu gereksinir. Ne var ki demokrasinin siyaseti ile umudun siyaseti arasında herhangi türden derin ya da doğal bir ilişki olup olmadığı açık değildir. Bu durum günümüz dünyasında tam bir muammadır. Demokratikleşme umudu, insan yaşamını gasp etmek ya da yeniden yapılandırmak gibi oldukça pahalı bir bedele mal olsa bile pek çok toplumda önerilen bir şeydir. Yine de etik ve siyasi bir ilke olarak umut ilişkisi, demokrasinin temel değerleri bakımından açık değildir.

Demokrasiyi ilk olarak "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganının bakış açısından düşünelim. Bu değerlerin her birisi varoldukları ve gerçekleştirilebilir oldukları düşüncesine dayanır. Aslında bir bütün olarak söz konusu slogan, bu değerlerin bir biçimde gizli olduğu ya da insanlık tarihi ve aklın onları şeffaf, zorlayıcı ve başarılı kılmak için sürdürdüğü sürekli operasyon tarafından baypas edildiği düşüncesine dayanır. Yine de bu üç değerden hiçbirisi umudu arzulayan özel bir şey içermez; gerçekleştirilebilir oldukları olanağına dayanan albenilerinin araçsal anlamı hariç. Bu anlamda demokrasi umudu gereksinir; ancak onu kurmaya çalışıyormuş gibi görünmez.

1 Burada kısaltılan sav aslında iki kitapta geliştirilmiştir: Birincinin adı *The Capacity to Aspire* ve ulusötesi toplumsal hareketlerdeki umudun etnografisini ele alıyor; ötekinin adıysa *The Quality of Life* ve sürdürülebilir toplumsal değişimin çekirdeğine çabalamayı ve imgelemi koyan insan gelişiminin bakışı için bir sav geliştiriyor. Dilip Gaonkar'a beni bu konuda yazmak için kışkırttığından ve metnin zenginleşmesini sağlayan pek çok değişiklikten dolayı minettarım.

Demokrasiyi, sloganlarını ve yönetimsel kavramlarının bakış açısını bir kenara bırakarak düşünelim. Bu kavramlar kimi yararcı şeyler, örneğin muazzam sayıda insanın muazzam derecede iyiliğini; kimi pratik şeyler, örneğin müzakere içerisinde etkin katılım ve karar verme düşüncesini ve kimi ahlaki şeyler, örneğin "hukukun üstünlüğü" düşüncesini içerir. Bu yönetimsel kavramların hiçbirisi umut hakkında özel bir şey söylemez.

Yirminci yüzyıla dönüp baktığımızda –muhtemelen etik, savlar ve kitle siyaseti ile ilişkili en güçlü düşünce olan– haklar düşüncesi, 1948'de Birleşmiş Milletler tarafından ilan edilen Uluslararası İnsan Hakları Bildirgesi'ndeki demokrasinin merkezî ilkesi olarak yerini aldı. Bu tarihten sonra demokratik siyasetin ve savaş ile barış siyasetinin merkezî hattı, insan hakları sorunu ve kişiler, mahkemeler ile ülkeler tarafından sorgulanarak önemini yitirdi. İnsan hakları düşüncesi [*idea of human rights*] ya da insanın hakları [*rights of man*] umut alanına yaklaşarak bize gelir; çünkü bu düşüncelerin savı evrensel yeterliliklere, isteklere ve olanaklara dayanır. Haklarla birlikte hakların taşıyıcıları, umudun temsilcileri olarak görülmekten çok kamu yararını talep eden ve savları üreten kişiler olarak görülürler. Haklar söylemi, "*-dır*" [*is*] ile "*-malı*" [*ought*] arasındaki boşluğu tamamen doldurmaz ve kolektif bir duygu olarak umudun adresidir.

Demokrasinin dilleri ile umudun siyaseti arasındaki daha derin bir dillendirme gereksinimi, yirminci yüzyılın kitle siyasetinin dillendirilmesi gereksinimini de arttırmaktadır. Aslında eğer umut, olasılıklardan [*probabilities*] daha ziyade olanaklar [*possibilites*] hakkındaysa José Ortega y Gasset'nin (1932) "kitlelerin başkaldırısı" olarak adlandırdığı şeyle derinden bağlantılıdır. Bu bakış açısıyla yirminci yüzyılda –özellikle Avrupa'da çalışan ve yoksul sınıfların, Amerika'da geniş ölçüde popüler çabalarla emek temelli hareketlerin ve dünyanın geri kalanında da sömürgecilik karşıtı ve kitlelerin milliyetçi mücadelelerinin değişmesiyle– umudun siyaseti giderek ütopyacı, mesihçi ve (demokratik bir duygu olarak umudun tarihöncesi biçimini alan) değişim için milenyumcu hareketler ile sağduyu siyasetinden, yararcılıktan ve öteki üzerine siyasetlerden uzaklaştı. Elbette bunların her birisi bir biçimde umudu içerir; ancak ütopyacı bir biçimde; umut olanağı ölçüsünde sınırlanır. Umudun siyasetinin, aslında toplumsal dönüşümün öteki ideojileri arasındaki boşlukta gün ışığına çıkabileceği söylenebilir.

Umudun kitle siyaseti ile olan bağlantısı, eksiksiz bir halk katılımının oligarşinin bir biçimi olduğu düşüncesi olmaksızın demokrasinin gerçekleştirilmesine verilmiş bir yanıttır. Yirminci yüzyılın büyük mücadeleleri –yirminci yüzyılda yaşanan bazı büyük savaşlar da dahil olmak üzere– kitle siyaseti çağında "halk" düşüncesinin anlamı hakkındaydı. Rusya ile Çin'deki komünist devrimler ve Almanya'daki nazizim, kitle siyasetinin özel yorumlarının örnekleridir. Hastalıklı yanlarına karşın bu rejimler, halkın egemenliğinin güçlü devletlerin varolması için merkezî ideolojik gerekçe olduğu doğrultusunda bir düşünce inşa ettiler.

Yirminci yüzyılın ortasında umudun siyaseti ile katılım siyasetinin yeniden düzenlenmesi için derin bir gerekçe vardır. Bu, gelişme ve modernleşmenin ikiz dili vasıtasıyla Aydınlanma'nın sözdağarının çekirdeğine yerleşen iyileştirme, (kısmen demografi disiplini, kalkınma ekonomisi ve toplumsal istatistiklerle üretilen) ölçülebilir bir toplumsal olgu olarak küresel yoksulluğun yeni bilincidir. Batı'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki yeniden inşaya verdiği yanıtın bir parçası ve bölümü olan yirminci yüzyılın ortasındaki bu projeler, toplumsal refahın bir ölçüsü olarak eşitliğe ve evrensel toplumsal siyasetin küresel yoksulluğu

azaltmasına yeni bir vurgu yaptı. İnsan hakları ideolojisine katılmakla birlikte yeniden biçimlenen demografinin disiplinleri, refah ekonomisi ve kalkınma-yönelimli toplumsal bilim, umut siyaseti için yeni bir temel oluşturdu; bu temel, bütün toplumlardaki yoksul ve zengin arasındaki uçurumun kapanması olarak anlaşılabilir.

Böylelikle İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden başlayarak demokrasinin temel değeri olan *eşitliğin* içsel anlamı gelişmiş oldu. Temel insan aynılığının [*sameness*] özgün anlamını korumak ve bütün insanların egemenlik hakkına sahip olduğu düşüncesi (monarşi karşıtı miras) yani *eşitlik*, yoksulluğun ortadan kaldırılması için güçlü ikincil bir anlamı sonradan kazanır. Bu iki anlam, hem pek çok halk söylemiyle hem de pek çok uzman söylemiyle geniş bir uyuma sahipken, bu ikisi arasında bir gerilim oluşur. Söz konusu gerilim, Amerika'da Cumhuriyetçi sağ tarafından dillendirilen serbestliğin keskin market yönelimiyle onun başka yerlerdeki müttefikleri ve dünya çapındaki pek çok halkçı toplumsal hareketin vurgu yaptığı refah yönelimli eşitlik arasındaki boşluğun bir kanıtıdır.

Sonuç olarak günümüzde umudun siyaseti demokrasinin çekirdek değerleriyle muğlak bir ilişkiye sahiptir; çünkü demokratik söylemin çekirdeğinde yer alan özgürlükle eşitlik arasındaki ilişki kendi kendini muğlak hale getirmektedir. Piyasa, özgürlüğü mümkün olabildiğince tek yol olarak görür (ve böylece eşitliğin bazı biçimlerini); bu durum özellikle umudun siyasetine bel bağlamaz. Umudu çeşitli yararlı özelliklerle ikame etmek risk almaktır; bir kurum inşa etmek, teşebbüs ve çıkar hesabı türünden öncelikli yararlı özellikler endüstriyel kapitalizmin erken sözlüğünde yer alırlar. Haklar konusunda daha derin bir bilinçlendirmenin, bilgiye ulaşımın genişletilmesinin ve kamusal alana tam bir katılımın da dahil olduğu toplumsal gelişmenin elden geldiğince gerçekleştirilmesi eşitliğe ulaşmada (ve görüldüğü kadarıyla yoksulluğun azaltılması ya da yok edilmesi için de) en iyi yoldur. Umudun siyaseti demokratik kuramın ve pratiğin temelinde giderek zorunlu hale gelmektedir.

Toplumsal dönüşüme katılımdaki bu yeni bağlantının görülebileceği en iyi yer, Dünya Bankası'nın ve kendini yoksulluğu azaltmaya adamış ulusal, uluslararası ile çokuluslu kurumların anaakım söylemlerindeki *katılım*, *güçlendirme* ve *kapasite inşası* gibi dolaşımdaki kavramlardır. Bu kavramların her birisi umudun genel siyasetine gönderme yaparken insanın acısı ve zavallığının öncelikle etik ve pratik bir ilgiyi talep ettiği öncülü üzerine kurulmaktadır. Bu kavramların ortaya koyduğu iyileştirme, aklın veya serbestliğin ışığındaki serbest çalışmaların yan ürünü olarak görülemez.

Bu durum, on sekizinci yüzyılın son dönemiyle on dokuzuncu yüzyılın son dönemi arasında demokrasi kuramı ve pratiğinde görülmüş en büyük etik dönüşümdür. On sekizinci yüzyılın büyük aydınlanma düşünürlerinin temel düşmanları pek çok insanın siyasetten uzaklaştırılmasıydı yani tiranlık sorunu. Yirminci yüzyılın sonuna dek, demokratik düşüncenin bu hattı halen canlıydı. (Bu durum, Saddam Hüseyin'in tiranlığının sona erdirilmesi konusundaki geniş mutabakatta görülebilir.) Ne var ki on sekizinci yüzyıldaki görüşün çok daha geniş, popüler ve çeşitli türlerinin bakış açısından asıl düşman dünya nüfusunun büyük bir kısmını içeren, çıplak yaşamın pek çok koşulunu –sağlık, güvenlik, vücut bütünlüğü– temelden değiştiren yoksulluktu. Bu ikinci bakış açısından demokrasinin önündeki en büyük engel, umut siyasetinin temelinin varolan demokrasi pratiğini değiştirmesidir.

Bu temel değişim, demokratik düşüncedeki oldukça eski bir gelenekle, Yunanlara kadar geri döndüğümüzde, otarşinin ilk koşulu olarak ekonomik refahı varsayan, son za-

manlarda da Thomas Jefferson'ın demokrasinin omurgası olarak toprak sahibi olan çiftçiler hakkındaki düşüncelerinde karşılaştığımız gelenekle karıştırılmamalıdır. Ekonomik bağımsızlığa sahip olmamak vatandaşların müzakere, yasama ve yönetme güçleri üzerinde ölümcül bir ilaçtır. Bunun yanı sıra demokratik düşüncenin bütçe açıkları temelinde kitlesel ya da evrensel katılıma karşı uzunca bir süredir derin bir direniş içerdiği de doğrudur. Bu demokratik düşünce geleneğinde, fakir vatandaşlar (işçiler, emekçiler, köleler, kadınlar, çocuklar, göçmenler) ya piyasanın oyunlarının talihsiz kurbanları olarak görüleceklerdir ya da birinci sınıf vatandaşlar [*full citizens*] olabilecek (uzun erimli) kapasitelerini geliştirecek toplumsal refahtan ve eğitimden yoksun kalmış insanlar olarak görüleceklerdir. Her iki görüşte de ekonomik eşitlik amaç değildir; daha ziyade müzakereci bir millet yaratmanın aracı olmuştur.

Yirminci yüzyıl devriminde ilgilendiğim şey, ekonomik eşitliğe yöneltilen bu araçsal bakış değildir. Daha ziyade varolan kapasiteyi dikkate almaksızın bir hakka (ve özellikle müzakerenin, yasamanın ve yönetimin ifade edilmesine) katılımdır ve böylelikle herhangi türden ayrıcalıklı bir vatandaş grubu düşüncesinin ortadan kaldırılmasıdır. Keskin terimlerle dile getirirsek, demokratik siyasetin yeni akışı [*currency*] öncelikli ve ölçülebilir bir toplumsal hastalık olarak yoksulluğun ortaya çıkışı ve katılımı bir terse dönüşten ziyade kapasiteye katılım haline getiren, kitle kışkırtma siyaseti içerisinde dünya çapında büyüyen şey tarafından harekete geçirilir. İlk katılımı sağlayarak özel kapasitelerin ya da niteliklerin edinilmesinin öncelikli gereksinimi olmaksızın kitle seçmenlerinin kendi eşitlik siyasetini tanımlamaları için yol açılır. Kitle katılımına ilksel normatif bir değer yükleyen bu etik reddin motoru, ekonomik eşitliğin kitle siyaseti olmaksızın hayata geçemeyeceği düşüncesidir. Söz konusu red, umudun siyasetinde yeni bir değeri yerine oturtur; çünkü ekonomik eşitliğe, vatandaşlığın giderek artan niteliklerinin yörüngesine göre demokratik siyaset içindeki kitle katılımının daha doğrudan bir rota sağlayacağı vaadidir.

Günümüzde umudun siyaseti en iyi biçimde çoğunlukla birçok yerelleşmiş hareket ile bağlantı içine giren sivil toplum hareketlerinin muazzam patlamasında görülebilir. Bu ağlar, organizasyonlar, müttefiklikler ve hareketler demokrasinin bazı konvansiyonel pratiklerini hayata geçirirler; örneğin, açık yasama tartışması, hükümetin pek çok düzeyinde düzenli seçimler yapılması, adil ve tam temsil, ayrıca yöneticilerin hesap vermeleri gibi. Söz konusu hareketler bunların dışında yoksul insanların katılım için harekete geçmesini sağlayacak pek çok pratiğin ortaya çıkmasını sağladılar. Bu pratikler, kendi kendini eğitmek için teknikleri; ekonomik özgürlüklerini [*economic dignity*] kazanmaları için mikro kredi türünden uygulamaları; satın alınabilir teknolojik pratiklerini (örneğin, ekin biçme ve kolektif alış ile satış); toplum temelli sağlık, güvenlik ile altyapı organizasyonlarını ve devlet ile partiye baskı yapma yollarını içeriyor. Demokratik siyasetin bütün bu biçimlerinde umut, başka bir yerde "çabalama kapasitesi" (Appadurai 2004) olarak adlandırdığım yapı içerisindeki uygulamalarla ulusal sınırları aşan stratejik anlaşma tekniklerine ve kendi kendini yönetme ile yoksulluğun azaltılması için yerel kaynakların oluşturulmasını sağlayacak düşük maliyetli yöntemlere bağlıdır. Ayrıca başka bir yerde de (Appadurai 2002) sabır siyasetini içeren bu türden pratiklerin örneklerini ele almıştım.

Sabır, kitle yoksulluğunun göz korkutacak boyutları ve etkileriyle savaşmayı gerektirir. Bu gereklilik, yirminci yüzyılın başlangıcında demokratik siyaset ile umut arasındaki

özel ilişkinin anahtarıdır. Umut artık ütopyanın ayartıcılığı ile değişim için teknokratik çözümlerin kibirliliği arasındaki yeni topraklarda tanımlanabilecek kolektif olarak mobilize edilmiş kaynaklardadır. Böylelikle pek çok ulus-aşırı [*transnational*] sivil toplum hareketinde yaşam kalitesi ile yaşam standardı arasında yeni bir ilişkinin ortaya çıkma fırsatları aranmaktadır; demokratik kuram özellikle de dünyanın en yoksul halkları için özgün halinde insan müdahalesine duyarlı olarak görülmeyen sorun için bir açıklama bulmaya zorlar. Etiğin ve siyasetin bir biçimi olarak demokrasi, umut stratejilerinin yöntemlerini de işe dahil ederek başarısını yalnızca tiranlığa karşı değil, aynı zamanda sefalete karşı da kazanmalıdır.

Çeviren Utku Özmakas

Kaynaklar

Appadurai, Arjun. (2002). "Deep Democracy: Urban governmentality and the horizon politics". *Public Culture* 14: 21-47.

Appadurai, Arjun. (2004). "The capacity to aspire: Culture and the terms of recognition". *Culture and Public Action* içinde, ed. Vijayendra Rao ve Michael Walton. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Ortega y Gasset, José. (1932). *The Revolt of the Masses.* New York: Norton. [Türkçesi: *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Neyyire Gül Işık, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2010.]

Sosyal adaletsizliğe karşı düşsel başkaldırı: ütopyalar

Abamüslim Akdemir

Sosyal adaletsizliğin doğurduğu olumsuz sonuçlar hemen hemen her dönemde uyumsuzluk, gerginlik, bunalım ve çalkantılarla toplumsal sorunların odak noktasını oluşturmuştur. Bu sorunlara çözüm yolu arama kişilerin, liderlerin ve düşünürlerin ilgisini çekmiştir. Felsefenin topluma yönelmesi de bu ilginin bir sonucudur. Bu ilgiyi felsefe toplum felsefeleriyle ortaya koyarken, ütopyalar da toplum felsefesinin bir alt bölümünü oluşturur.

Ütopyalar kurulu düzeni değiştirmek ve ona yeni seçenek getirme isteğinden hareketle, toplumsal yapının ilerde alabileceği ideal durumu dile getirirler. Toplum felsefeleri gibi, ütopyalarında ortaya çıkış nedenleri arasında toplumsal eşitsizlik ve adaletsizliğe karşı başkaldırının etkileri vardır. Ancak, ütopyalar toplum felsefelerinin yaptığı gibi uygulanabilir özelliği olan görüşler değil, toplumu kökten değiştirmeyi amaçlayan düşüncelerdir. Bu açıdan toplum felsefelerinin gerçekçi yaklaşımına karşı, ütopyalar gelecekte toplumların ulaşması istenilen düzene ilişkin önerilerden oluşan bir yaklaşımın ürünleridirler. Mannheim'in da belirttiği gibi, "mevcut toplumsal durumda bulunmayan öğelere eylemleri yöneltmeyi amaçladıklarından, ütopyalar gerçeklilikteki toplumsal durumu aşıp onun ötesine geçerler"[1].

Toplusal birliği ortaya çıkaran ihtiyaçlar, farklılık göstermeye başladığı anda toplum için de uyumsuzluk ve bunalım ortaya çıkar. İşte "Ütopya idealini hazırlayan sebepler

---

1 Karl Mannheim, *İdeology and Utopia* (New York: Hercourt, 1936), 193.

arasında insanlığın yeryüzünde çektiği sıkıntılar, azaplar ve yokluklar gelir"[2]. Toplum felsefeleri, toplumsal öğretiler, dini inançlar, mitoslar bu kaygıyı yansıtırlarsa da sorunların çözümünde mevcut düzen içinde değişiklik yaparak çözüme gitmeyi denerler. Oysa ütopyalar yazdıkları çağın genel sorunlarını, kaygılarını yansıtmakla beraber, mevcut koşulları kökten değiştirmeyi amaçladıklarından, devrimci bir karakter taşırlar. Platon'dan More'a, More'dan B. P. Skinner'e kadar bütün ütopya yazarlarının temel amacı budur.

Tüm filozofların en etkililerinden biri sayılan Platon, Peloponnes Savaşı ve yeni başlayan Makedonya yayılmasıyla bir kargaşa dönemine giren Atina'da doğdu. Atina, Sparta ile savaş halindeydi. Bu durum sürekli yönetim kargaşası çıkarıyordu. Çünkü Atina kendine özgü demokrasiyle yönetilirken, Sparta aristokrat kökenli askerler yönetiminde bulunuyordu. Bu genel ortamda Platon Devlet adlı eserini yazdı. Eseri yazmasına neden olan iki önemli olay vardır. Bunlardan birincisi Peloponnes savaşlarının Atina'nın yenilgisiyle sonuçlanması ve Atina'lı soyların yönetime gelmesi ve bir yıl sonra yönetimin Atina demokrasisi yanlılarının eline geçmesi. İkincisi; demokrasinin iktidarda bulunduğu, ancak yerleşik ahlak anlayışına eleştiriyle bakanlara hoşgörü gösterilmediği bu ortamda Sokrates'in ölüm cezasına çarptırılması. Bu olaylar Platon'u çok etkiliyor; onu kargaşa ve sıkıntıların olmadığı, idealar alemindeki değişmezliği kopya eden sağlam ve değişmez bir toplum düzeni kurmaya yöneltiyor. Devlet ismini verdiği bu diyalogu bir ütopya denemesidir. Platon eserine ütopik demediği halde, Devlet ütopya türünün ilk örneği olarak görülür, kendinden sonra yazılan birçok ütopya ondan esinlenmiş ve onu örnek almıştır.

Platon'a göre insanların bir araya gelerek toplumu kurmasının ve toplumsal düzeni sağlayıp sürdürmesinin ana nedeni, bireylerin tek başlarına varlıklarını koruyup sürdürememeleri ve temel gereksinimlerini karşılamak için başkalarıyla işbirliği yapmaları ve yardımlaşma zorunda olmalarıdır. Tek başına yeterli olmayan "insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz"[3]

Platon devletin temel görevini insanların toplu yaşamalarını, güvenliklerini ve mutluluklarını sağlayacak önlemleri almak ve gerçekleştirmek olarak belirlemektedir. Bu görevin ancak topluluk hayatının ahlak ilkelerine göre düzenlenmesi ile mümkün olacağını ileri sürer. Adalet ve doğruluğun tam olarak uygulanmadığı toplumların mutluluk sağlamayacağını belirtir:

Biz devletimizi, bütün topluma birden mutluluk sağlasın diye kuruyoruz. Yoksa bir sınıf, ötekilerden daha mutlu olsun diye değil; çünkü kurduğumuz devlette doğruluğu, en kötü yönetilen devlette de eğriliği kolayca görürüz... Şimdiyse biz, bütün yurttaşlara mutluluk sağlayan bir devlet düşünüyoruz. Yoksa yurttan bazı kişiler seçip onları mutlu kılacak değiliz. Yurt baştan başa mutlu olacak.

Platon, toplumsal hayat içinde bir takım kişilerin ya da bir grubun mutluluğunun yeterli olmadığını ileri sürerken, toplumsal düzenin devamının sağlanması, huzursuzluğun ortadan kalkmasıyla tüm toplum hayatının mutluluğa kavuşmasının gerçekleşeceğini belirtiyor.

---

2 Gülden Ertuğrul, *Aldous Huxley'in Ütopik Dünyası* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1977), 2.
3 Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattiin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 59.

Beden ve ruh arasındaki dengesizliği nasıl bir toplumsal sorun olarak görüyorsa, toplum hayatı içinde zenginliğin ve yoksulluğunda insanı işe yaramaz hale getirdiğini belirtiyor. Bu konudaki düşüncesini Devlet'in üçüncü kitabında şöyle açıklar: "Zenginlik ve yoksulluk dedim; çünkü bir insanı keyfe, tembelliğe, değişme isteğine götürür; öteki değişmek isteğiyle kalmaz, üstelik insanı küçültür, işini aksatır"[4].

Devlet'te iyi toplu üzerine tartışma, "doğruluk nedir?" sorusuyla başlar. Birey için doğruluk aramaktan ziyade toplum hayatı içindeki huzursuzluk ve eşitsizliğin kaynağı olan doğruluk üzerinde tartışma yapılır. Birey ve toplum için en doğru, en adil ve hakça yolun ancak gerçek felsefede bulunacağı, filozofların yönetiminin olmadığı yerde, bunalım ve sıkıntıların artacağı ve bu sorunların toplumsal hayatı ortaya koyan bütün değerlerde görüleceği tezi ileri sürülür.

Thomas More'un 1516 yılında ünlü Utopia'sını yazmasında, yaşadığı dönemdeki İngiltere'nin toplumsal ve özellikle ekonomik sorunlarının dayanılmaz ölçülerde artması etkili olmuştur. Bu dönemde, İngiltere'de tarım alanları kapatılıp koyunculuğun geliştirilmesi için otlaklara dönüştürülmüştür. Bunun sonucunda pek çok kişi işsiz kalmış, açlık ve hırsızlık artmıştır. Hırsızlık ve serserilikten asılan insanların sayılarında olağanüstü artışlar gözlenmiştir. Öte yandan, ekonomik gücü elinde bulunduran bir avuç kişi çalışmadan bolluk içinde yaşamasını sürdürmüş ve adaletsizliğin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bu ve başka nedenlerle huzursuzluk, sıkıntı ve çatışmalar artmıştır.

Önceleri zenginlerin ve sonraları da yoksulların avukatlığını yapan More, toplumun sorunlarının içinde yaşamış ve böylece sorunları çok iyi öğrenmiştir. More, çalışmadan gelir ve servet sahibi olmanın toplumsal bunalımların başta gelen nedeni olduğunu belirttikten sonra, zamanındaki İngiltere'nin sorunlarını Utopia'da şöyle dile getirmektedir:

> ...krallığımızın her yanında soylular, zenginler ve hatta pek sayın rahipler bile toprak için birbirine giriyorlar, bu zavallılara iradları, türlü kazançları, toprak gelirleri yetmiyor; işsiz güçsüz oturup keyif çatmak, devlete bir yarar getirmeden halkın sırtından geçinmek gözlerini doyurmuyor adamların... Bu yoksulluk nedenlerine, gösteriş için çılgınca harcanan paralar da ekleniyor. Uşaklar, işçiler, köylüler, hemen bütün sınıflar giyeceklerinde, yiyeceklerinde görülmedik bir lükse kaçıyorlar. Bir de o fuhuş yerleri, ayyaşlık, cümbüş ve türlü kumar yuvaları. Bunlara dadananlar bütün paralarını kaptırır ve kayıplarını kapamak için hırsızlık yoluna girerler.

More'a göre, toplumsal düzen içinde sorunların kaynağını oluşturan önemli etkenlerden biri de eğitimdir. Bozuk eğitim yapısının doğurduğu sonuçlardan şöyle söz etmektedir:

Milyonlarca çocuğu bozucu, körletici, bir eğitimin pençesinde bırakıyoruz. Erdem çiçekleri açabilecek bu körpe fidanlar gözlerimizin önünde kurtlanıyor; büyüyüp suç işledikleri zaman ölüm cezasına çarptırıyorsunuz onları. Sizin yaptığınız nedir biliyor musunuz? Asma zevkini tadabilmek için hırsızlık yaratmak.

More, Utopia'da ortaçağın genel özelliklerinin eleştirisini yaparken, içinde yaşadığı toplumun temel sorunlarını sıralar. İnsanlar arası ilişkilerde, tarımda, ekonomide, toplumsal

4 A. g. e., 111.

bilinç anlayışında, iş bölümünde, eğitimde bunalım ve sıkıntıların ortaya çıktığını göstererek, kendi topik toplum düşüncesini ortaya koyar.

Tommaso Campanella (1560 – 1639), düşüncelerinin bedelini yirmi yedi yıllık hapis hayatıyla ödemiş bir düşünürdür. Onun yaşadığı dönem Avrupa Katolik dünyasının parçalanmaya başladığı; politik, ekonomik ve kültürel alanda çalkantıların arttığı; kilisenin katı dogmalarına, büyük ve haksız zenginliğine, derebeylik düzenini kötülüklerine karşı çeşitli tarikatların Avrupa'yı baştanbaşa saran ayaklanmalarının başladığı zamana rastlar. İşte Campanella bu devrimci ilkelerden yola çıkarak, "ben doğacak yeni sabahların çan sesiyim", der. O, tarikatların yapmak istediği reformlara benzer düşüncesini Güneş Ülkesi'nde Ütopik olarak ortaya koyar. Günün birinde gerçekleşeceğini düşündüğü bu devlet tasarısında, bütün kötülüklerin ve haksızlıkların kaynağını, insanın kendisinden başkasını düşünmemesinde, dünya malının benim senin diye bölüşülmesinde görür ve şöyle der:

> ...insanın bir evi, bir karısı, kendi çocukları oldu mu, mal mülk derdine düşer. Bencillik buradan doğar, oğlumuzu yükseltmek, zengin etmek ve miraslara kondurmak için halkın varını yoğunu elinden alırız. Paramızla, gücümüzle başkalarını buyruğumuz altına alınca, ya da güçsüz, yoksul ve tanınmış bir ailedensek, cimri, hain ve iki yüzlü oluruz.

Yeni Atlantis F. Bacon'ın 1624'te sağlığı bozulduğu bir zamanda yazdığı eseridir. Bu bitmemiş bir eseridir. En önemli yönü yaşama koşullarının iyileştirilmesinde bilime tanınan fonksiyondur. Yeni Atlantis kendinden önce yazılmış ütopyaların etkisi altında kalmış olmasına rağmen, Platon'un Devlet'i gibi siyasal bir felsefe eseri olmadığı gibi, onda More'un Utopia'sındaki ekonomik eleştiri ve yergilere de rastlanmıyor. O, daha çok kişisel bir ideal toplum isteğinin ürünüdür.

Bacon "Süleyman Evi"nin özelliğini anlatırken, o dönemde toplum hayatı içinde etkili olan ekonomik öğelerin insanı mutlu etmede etkisiz olduğunu ileri sürer ve şöyle der: " biz altın, gümüş veya elmas yahut ipek, baharat veya maddi emtia ticareti yapmıyoruz. Biz yalnız Tanrı'nın ilk yarattığı şey olan ışık istiyoruz. Dünyanın her yerini aydınlatacak ışık!"[5].

Avrupa'nın o dönemde içinde bulunduğu durumun doğruluk ve hak namına insanlara bir şey vermediğini ve ahlak bozukluğunun arttığını şöyle dile getirir:
Avrupa'da yayınlanmış kitaplarınızdan birinde okumuştum. Aranızdaki bir keşiş zina ruhunu mücessem olarak görmek istemiş, gözünün önüne ufacık, pis, çirkin bir Habeş çıkmış. Eğer Ben Salem'in afif ruhunu görmek isteseydi, önüne güzel, latif bir melek çıkardı; çünkü faniler arasında bu halkın temiz ruhundan daha güzel, daha hayran olunmaya değer bir şey olamaz..

Platon'da, More'da, Campanella'da ve Bacon'da ütopik düşüncenin ortaya çıkışı, haksızlık içeren olumsuz toplum koşullarına bir tepki ve seçenek olarak görülür. Ancak, bu ütopyalar kendi içinde seçeneksiz olduğunda, eşitlik ve toplum mutluluğu adına bireysel eğilimlerin ve değerlerin geriye itilmesi, bunlara hiç yer tanınmaması, ütopya anlayışını ters-ütopyaya dönüştürmüştür. Ütopik toplum anlayışlarındaki tekdüzelik, bireysel özgürlüğün ortadan kalkması ve birey toplum çelişkisi ters-ütopyayı ortaya çıkarmıştır. Yeryüzü cenneti

5 Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Hamit Dereli (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1966), 32.

vadeden ütopya yazarında düşüncede cennet kurmak isteyenlerin yol açtığı cehennem sergilenir. Ters-ütopyada toplumsal ve kültürel öğeler devlet tarafından belirlenir. Toplum içindeki iş bölümü ve farklılaşma devletin denetimindedir. Bireylere düşen görev bu kurallara boyun eğmektir. Eğer toplum içinde mevcut düzen anlayışına bir tepki ortaya çıkarsa, devlet bunu baskıyla ortadan kaldırır. İşte ters-ütopyalarda bunalımların çıkış kaynağını bu baskılar oluşturur. Bu baskıların toplumları felaketlere götüreceği tezi ters-ütopyacı yazarların ileri sürdüğü düşüncelerin temelini oluşturur.

1932 yılında bir ters-ütopya olarak yayınlanan Brave New World'ü (Yeni Dünya) Aldous Huxley yazmıştır. "Yeni Dünya'da demokratik düzene ve ferdi hürriyete sahip olmayan, karıncalar gibi yaşayan makineleşmiş bir toplum tenkit edilmektedir.

Yeni dünyada açıkça bölümlenmiş ve belirlenmiş bir toplumsal düzen yürürlüktedir. Toplumsal yapıdaki konumlar ve katmanlar iyice ayrılmış, roller saptanmış ve bunlara karşılık olan görevler, halklar, sorumluluklar ve yetkiler ayrıntılarıyla belirlenmiştir. Toplumsal konumlara ve görevlere uygun düşecek özelliklerle donatılmış bireyler, toplumun gereksinimleri göz önünde tutularak, yetkililerin ve uzmanların denetiminde kuluçka merkezlerinde ve tüplerde üretilmektedir. Bireylerin yazgıları önceden belirlenmekte ve kasta benzer toplumsal yapıya uygun tabakalara girecek kişilerin beden özellikleri ve yetenekleri tüplerde farklı olarak yaratılmaktadır. Çocuklar alfa artı, alfa, beta artı, beta, gamına, vb. sınıflara girecek biçimlerde üretilip yetiştirilmekte ve toplumsal konumlarını, görevlerini benimseyip ondan hoşlanacak şekilde koşullandırılmaktadır.: "Biz aynı zamanda kaderliyoruz ve şartlıyoruz da çocuklarımızın toplumsallaştırılmış insan varlıkları olarak şişelerden çıkarıyoruz"[6].

Üretimle belirlenmiş doğuştan toplumsal konumları değiştirmek olanaksız gibidir. Toplumsal devingenlik büyük ölçülerde gerçekleştirilemez. Toplumun bireyleri kuluçka makinelerinde üretildiklerinden, aile denilen bir kurum yoktur; herkes tek başına yaşar.

Yeni Dünya bir dünya devletidir. Bu dünyanın yöneticileri en zeki, bilgili ve bilge kişilerdir. Tam anlamıyla akılcı bir düzeni bulunan bu toplumsal düzen, Platon'un Devlet'inin genişletilerek çağdaş dünyanın tümüne uyarlanmış bir biçimi gibidir.

Yeni Dünya toplumu tarih, edebiyat, sanat vb. değerlere önem vermez. Zengin, yoksul sorunu ve geçim derdi de yoktur. Herkes kendi işinden hoşnut olurken, kuluçka makinelerinde üretilen insanlar arasında sevgi, aşk, nefret, kin, aile bağı gibi duygusal davranışlar da bulunmaz. Bu toplum düzeni içinde huzursuzluğun kaynağını, "şartlanmaları sırasında ve biyolojik yapılarının geliştirilmesinde gözden kaçan, bazı ufak tefek aksaklıkları olan özel kişilerde toplum şartlarına uyumsuzluk ve isyan hali görülür". Burada "Huxley bu uyumsuz karakterlerin ağzından Yeni Dünya toplumunu tenkit etmektedir"[7]. Bu eleştiriler bilimsel ve teknik gelişmenin toplumsal hayatta doğurduğu sorunlarında kaynağını ortaya koyar.

George Orwell (1903 – 1950) yüzyılımızın ilk yarısında yaşayan bir yazardır. Zamanın İngiltere sömürgesi olan Hindistan'da dünyaya gelmiş, eğitimini İngiltere'de tamamladıktan sonra, bir başka sömürge olan Birmanya'da (Burma) imparatorluk polis örgütünde çalışmıştır. Bu yüzden sömürü ve baskının toplumlar üzerindeki etkisini yakından görmüştür. Animal Farm (Hayvanlar Çiftliği) ve 1949'da son olarak yazdığı 1984'te baskı ve

6 Aldous Huxley, *Yeni Dünya*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1964), 13.
7 Ertuğrul, *Aldous Huxley'in Ütopik Dünyası*, 51.

şiddet rejimlerini eleştirmiş ve yermiştir. Hayvanlar Çiftliği'nde benzetme sanatını kullanarak toplum hayatını hayvanlara uygulayarak eleştirisini yapmasına karşılık, 1984'de bilim ve teknikteki ilerlemenin tek partili bir düzenin baskıcı rejimi çıkarına çalıştığı zaman ne tür felaketlerin doğacağını ortaya koymaya çalışmıştır.

1984'te, tıpkı Yeni Dünya'da olduğu gibi, duygusal hayat, aile, bireysel yetenekler ve geleneksel toplumsal normlar tümüyle ortadan kalkmıştır. İnsanlar arasında güven duygusu kalmamıştır. Toplumsal hayat içindeki her türlü iş ve etkinlik partinin denetimi altındadır. Her şeyi partinin başı olan "Büyük Ağabey" yönetir. Ondan habersiz hiçbir iş yapılmaz. Çünkü her yerde "Büyük Ağabey sizi gözetliyor"dur.

1984'te, ileri teknik araç ve gereçlerden yararlanılarak kurulmuş olan katı ve despotik bir toplum düzeni anlatılmaktadır. Yeni Dünya'da olduğu gibi, bu toplumda da geçmiş tümüyle unutturulmuştur. Bütün kuralları koyan ve onlara uyulmasını sıkı biçimde denetleyen "Büyük Ağabey"dir. Toplumda suç işleyenler "buharlaştırılır"lar ve bu yolla "Büyük Ağabey"e yeniden körü körüne bağlı kişiler durumuna getirilirler. Düşünmenin en büyük suç olduğu bu toplumsal düzende, büyük çoğunluğu oluşturan alt tabakadan kişilerin bütün gereksinimleri ve istekleri giderilir ve bu yolla onların yaşamları körletilir.

1984'ün toplumsal düzeni Wiston Smit adlı kahramanın serüvenleri çevresinde anlatılır. Smit, "Doğruluk Bakanlığı"nda çalıştığından, bazı sırları öğrenir ve gerçekleri bilir. Bu yüzden bağımsız düşünme gibi en ağır suçu işler. Bunu sonucunda ağır baskılar altında girer ve büyük sıkıntılara düşer. Orwell, Smit'in başından geçenleri anlatırken diktatörlük düzenini de eleştirir.

Sonuç olarak denilebilir ki; ütopyaların ortaya çıkmasına sebep olan, bunalım ve sıkıntıların doğurduğu sorunlar ilkel toplumdan günümüz toplumuna kadar her çağda ve her toplumda görülen bir özelliktir. Silahlardaki gelişme ve komşu toplumlarla artan savaşlar, askeri liderlerin iktidar gücünün artması ve ayrıcalıklı sınıf oluşturmaları; soydan geçen aristokrasi; emek ve ürüne bağlı olarak sınıflı toplumun ortaya çıkması; köy, kasaba ve kentleşme olayının ortaya çıkardığı uygarlık farklılaşması; tarımsal alanda artık ürün sağlanması, makineleşme ile birlikte ortaya çıkan kazançtaki eşitsizlik gibi durumlar toplumlardaki adaletsizliğin doğurduğu sorunların ve sıkıntıların kaynaklarını oluşturmuştur. Çağların ve toplumların özelliklerine göre farklılık göstermesine rağmen, her toplumda siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik sistemler çeşitli tepkilerle karşılaşmışlardır. Bu tepkiler bazen toplumsal yapı içindeki kurumlarda küçük değişmeler ortaya çıkarırken, bazen de devrimlere yol açmışlardır. Böylesi tepkilerin, girişimlerin ve eylemlerin temelinde toplumsal düzen içindeki sorunlara çözüm arayan ve seçenek getiren yeni düşünceler bulunmaktadır. Ütopyalar düşüncede geçerlikteki düzene seçenekler arayan ve öneren, yazıldıkları çağın temel kaygılarını yansıtan yapıtlardır.

Kaynaklar

Bacon, Francis. Yeni Atlantis. Çeviren Hamit Dereli. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1966.
Campanella, Tomasso. Güneş Ülkesi. Çeviren Vedat Günyol ve Haydar Kazan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1985.
Eflatun. Devlet. Çeviren Sabahattiin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
Ertuğrul, Gülden. Aldous Huxley'in Ütopik Dünyası. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1977.
Huxley, Aldous. Yeni Dünya. Çeviren Ender Gürol. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1964.
Mannheim, Karl. İdeology and Utopia. New York: Hercourt, 1936.
Moore, Thomas. Utopia. Çeviren Mina Urgan ve Vedat Günyol Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Cem Yayınevi, 1986.
Orwell, George. 1984. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1974.

Rousseau'nun Hobbes'a itirazı: adalet ve faydanın birliği

Ruhi Demiray

"Ben hep hakkın izin verdiği şey ile çıkarın zorunlu kıldığı şeyin bir olduğunu, dolayısıyla da adalet ve faydanın birbirinden ayrılamayacağını savunacağım"[1]

Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'sinin başlangıcında yer alan yukarıdaki ifade onun siyaset kuramının esas amacını ortaya koymaktadır. Fakat bu amacın tam olarak kavranabilmesi için, Rousseau'nun görüşlerinin büyük ölçüde, modern siyasal kuramın temel kavramlarının ve düşünce modelinin (yani doğa durumu ve toplumsal sözleşme temelli düşünüş modelinin) kurucusu olan Thomas Hobbes'un görüşlerine tepki olarak gelişmiş olduğu hesaba katılmalıdır. Çünkü bu çalışmada dile getirileceği üzere, Rousseau söz konusu ifade ile aslında Hobbes'un kuramına yönelik eleştirilerini kristalize bir biçimde formüle etmiştir.

Dolayısıyla, çalışma esas itibarıyla Hobbes ve Rousseau'nun siyasal kuramlarının karşılaştırmalı bir biçimde yorumlanmasını içerir. İlk iki bölümde her iki modern düşünürün

1 J.J. Rousseau, *The Social Contract & Other Later Political Writings* (New York: Cambridge University Press, 1997), 41. Metin boyunca söz konusu kaynaktan yapılacak alıntılar, tarafımca Türkçeye çevrilecektir.

siyasal ve toplumsal kuramları açısından merkezi bir önemi haiz olan toplumsal sözleşme modelleri incelenecektir. Ardından, üçüncü bölümde egemenlik anlayışları, dördüncü bölümde de özgürlük üzerine fikirleri karşılaştırılacaktır. Sonuç olarak ise, Rousseau'nun "hakkın izin verdiği şey ile çıkarın zorunlu kıldığı şeyin, dolayısıyla da adalet ve faydanın bir olduğunu" diretirken kastının tam olarak ne olduğuna ışık tutulacaktır.

I. HOBBES'UN TOPLUMSAL SÖZLEŞME MODELİ

Hobbes'da toplumsal sözleşme fikri onun doğal haklar anlayışının kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar. *Vatandaşlar Üzerine*[2] başlıklı eserinde detaylı bir biçimde ortaya konan toplumsal sözleşme fikrinin temelinde 3 aşamalı bir argüman vardır. İlk olarak, doğa durumunda herkes *Doğal Hakka* yani *doğal özgürlüğe* sahiptir. Bu hakkın içeriğini ise bir kimsenin canını ve kanını korumak için gücünün yettiği her şeyi yapabilme hakkı ya da özgürlüğü oluşturur. İkinci olarak, herkesin *Doğal Hakka* sahip olmasının temel sonucu, herkesin herkesle savaş olasılığı içerisinde olduğu bir durumdur. Diğer yandan, insanların mümkün olduğunda barışı amaç edinmeleri, mümkün olmadığında ise savaşta başkalarından yardım istemeleri aklı-selimin bir hükmü olması anlamında temel doğa yasasıdır. Bu *temel* yasayı doğa yasalarının sıfır noktası olarak düşünen Hobbes, üçüncü aşamada *doğa yasalarının ilkini* çıkarsar: "insanların her şey üzerindeki hakları sona ermelidir; bazı haklar devredilmeli ya da bırakılmalıdır"[3].

Hobbes için bir hakkın devredilmesi iki biçimde olabilir. Bunlardan ilki *hediye* biçimidir. Bu durumda, bir kimse diğer bir kimseye bir karşılık almak amacıyla ya da bir anlaşma çerçevesinde değil, sadece o insana iyi niyetinin göstergesi olarak belirli bir şey üzerindeki hakkını devreder. İkincisi ise *sözleşme* (*contractum*) biçimidir. Bu durumda taraflar *karşılıklı* bir edimle hak devrinde bulunurlar. Sözleşmelerin vaat barındıran biçimine ise *anlaşma* (*agreement/pactum*) denir.

Hobbes'a göre, bir sözleşme yoluyla doğa durumunun dışarısına çıkmak, aklı-selimin hükmü olması anlamında bir doğa yasasıdır. Çünkü doğa durumunu nitelendiren şiddetli güvenliksizlik durumu, kendini koruma (*self-preservation*) itkisini ifade eden doğa yasasıyla çelişmektedir. Bu çerçevede, bir grup insan kendileri arasındaki sürekli savaşı sona erdirmenin ve başkalarına karşı birleşmenin zorunluluğu (ya da avantajları) konusunda birbirleriyle kolayca uzlaşabilir (*concord/consensio*). Ama Hobbes'a göre, böyle bir uzlaşma, sivil toplum için zorunlu bir koşul olsa bile yeterli koşul değildir. Çünkü hayvanların tersine, insanoğlunun doğası onun arzularının sınırsız sayıda amaca yönelebilmesine olanak verecek şekilde koşullanmıştır ve de söz konusu bireysel amaçlar bazen sadece diğer bireylerin çıkarlarına değil doğrudan ortak çıkara da (yani sivil toplum amacının kendisine de) tezat oluşturabilirler. Can ve kanın *olası en uzun süreyle* korunması gerektiği ilkesiyle sağduyu olarak aklın (*prudence*) ortak çıkarı salık vermesine rağmen, insanlar dolaysız bireysel çıkarları tarafından aldanabilirler ve sağduyuya aykırı hareket edebilirler. Bu gerçek de, "barış üzerine olan uzlaşmayı korumak ve özel bir çıkar ortak çıkarla ters düştüğünde ortak çıkarın savunulması

2 Kastedilen eser Hobbes'un adeta *Leviathan*'ı sıkıştırılmış bir formatta Latince olarak sunmuş olduğu *De Cive*'dir. Bu makalede, söz konusu eserin Cambridge Üniversitesi tarafından yapılan İngilizce baskısı kullanılacaktır ve eserden yapılan alıntılar tarafımca Türkçeye çevrilecektir.

3 Thomas Hobbes, *On the Citizen* (New York: Cambridge University Press, 1998), 34.

konusunda karşılıklı yardımlaşmanın sağlanabilmesi" için "bir korku öğesinin" yani bir siyasal iktidarın yaratılmasını gerektirir[4].

Hobbes için, doğal yasanın gerektirdiği güvenlik durumunu sağlayacak olan korku ya da cezalandırma öğesi ancak ve ancak eğer barışa ve savunmaya yönelik tüm önemli meselelerde diğer tüm iradelerin üzerinde hüküm sürecek olan *bir tek irade*nin varlığıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla, Hobbes toplumsal sözleşmenin bireyleri *çifte yükümlülük* altına sokan iki ayrı uğrağı olduğuna işaret eder. Öncelikle, bireylerin "ben eğer sen de öyle yapacaksan doğal hakkımı şu kimseye ya da şu kurula devrediyorum" diyerek karşılıklı bir biçimde birbirlerine bağladıkları ilk uğrak[5]. İkincisi, bireylerin "sana arzu ettiğin şekilde yönetme hakkı tanıyorum" diyerek kendilerini *tek taraflı* olarak bir hükümdara karşı bağladıkları bir diğer uğrak[6].

Toplumsal sözleşmeden çıkan bu *tek bir iradenin* özünü tam anlamıyla anlayabilmek için Hobbes'un kuramının en temel noktalarından birisi üzerinde durmalıyız. Hobbes'un toplumsal sözleşme modelinde, *devlet-hakkı*nın (*the right to commonwealth*) kaynağı ve taşıyıcısı olarak *halkın bir anlık parlayıp sönmesi* söz konusudur. Bir *kalabalık* (*multitudo/ crowd*) sürekli savaş durumunu durdurma konusunda bir uzlaşıya vardığı anda *halk* olur ve böylelikle devlet-hakkının sahibi haline gelir. Ama aynı halk (yani ortaya çıkacak olan hükümdarın iradesinden farklı bir varlık olarak halk) bireylerin doğal haklarını devredecek hükümdarın kim olacağı üzerine uzlaştıkları andan itibaren ortadan yok olur. Bu durumun çok önemli 3 sonuç doğurduğu söylenebilir. Birincisi, halkın devlet-hakkı aslında tüm bireylerin halkın oluşum aşamasına gelinceye değin sahip oldukları her şeyi yapma haklarından daha az bir şey değildir. Tek fark, doğa durumunda bir birey kendi hakkını tek başına savunmak durumundayken, halkın hakkı kendisini oluşturan üyelerin tümümün gücüyle savunulur. Bu sınırsız ve mutlak hak, tanımlandığı andan itibaren hükümdara geçen *egemenlik hakkı* olur. İkincisi, hükümdara devlet-hakkını *hediye* eden halk sonrasında ortadan kalktığı için, hükümdar hiçbir dışsal otorite ile bağıtlı değildir. Aslında, sivil durumda özel bireylerin karşısında halkın (yani kamunun) tek temsilcisi hükümdarın kendisidir. Bireylerin en başta sahip oldukları doğal haklar ile hükümdarın egemenlik hakkı arasındaki ilişkiye dair Hobbes, hükümdarın hakkının diğerlerinin bahşetmesinin sonucu olduğunu düşünmenin yanlış olacağını vurgular. Çünkü egemen hakkını, diğerleri doğal haklarından feragat ederken kendisinin doğal hakkını korumuş olması gerçeğine, yani başkalarına değil kendisine borçludur. Üçüncüsü, halkı oluşturmuş olan insanların bizatihi kendileri, hükümdarın devlet-hakkının tek temsilcisi olarak ortada kalmasına sebep oldukları için, bireylerin hükümdarın iradesine tabiiyetleri özellikle barışı ve savunmayı ilgilendiren meselelerde mutlaktır. Hükümdarın iradesi herkesin ve her bir kimsenin iradesi olarak görülmelidir.

Hobbes'un toplumsal sözleşme kuramına dair vurgulamak istediğim son bir nokta da, onun tehdit yoluyla kabul ettirilmiş olan anlaşmaların bile, sonuçta kabul edilmiş oldukları için geçerli olduklarına dair argümanıdır. Hobbes, fetih yoluyla (açık cebirle) kurulan devletlerin diğerleri kadar meşru olduğunu söyler. Çünkü söz konusu devletlerde de tebaa sonuçta rıza göstermiştir. Bu rıza, güçlüyle savaşıp yakın bir ölüm tehlikesini göze almak yerine suskunluğu ve hayatta kalmayı yeğlemekte yatar. Hobbes'un bu argümanı çok önemlidir;

4 a.g.e, 71.
5 a.g.e. 90.
6 a.g.e.

çünkü Hobbes'un meşru ve meşru olmayan devlet ayrımının ne kadar belirsiz ya da aslında olanaksız olduğunu gösterir. Hobbes'a göre varlığını devam ettirebildiği ölçüde her devlet meşru görülmelidir; çünkü ona göre her devlet aslında bir şekilde doğal hak çerçevesinde hüküm sürmektedir.

II. ROUSSEAU'NUN TOPLUMSAL SÖZLEŞME MODELİ

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde, sözleşme fikri şu soru ile başlayan bir akıl yürütmenin nihai sonucu olarak ortaya çıkar: siyasal yetkeye meşruiyetini veren ve dolayısıyla bireylerin o yetkeye itaatini ahlaki bir ödev haline sokan şey nedir? Rousseau'ya göre, ne antik dönem filozofları ne de modern düşünürler bu soruya ikna edici bir cevap verebilmişlerdir. Antik dönem felsefecileri siyasal iktidarın zorunlu ve haklı olduğunu düşünürler. Çünkü onlara göre "insanlar doğal düzlemde eşit değillerdir ve de bazılarının doğası köleliğe uygunken bazılarının doğası da tahakküm kurmaya uygundur"[7]. Rousseau bazı insanların diğerlerine oranla köleliğe daha yatkın görünüyor olduklarını kabul eder. Ama ona göre, eşitsizlik siyasal tahakkümün *nedeni* olmaktan ziyade *sonucu*dur. Eşit doğmuş olan insanlar "doğaları gereği köle" olamazlar; onlar "doğalarına aykırı olarak köle kılınmışlardır": "zor onları köle yapmış; kendi korkaklıkları ise bu köleliğin süregitmesini sağlamıştır"[8] Rousseau diğer yandan Grotius ve Hobbes gibi modern siyasal düşünürlerin siyasal iktidarın meşruiyetini onun olgusal düzlemdeki etkililiğine dayandırmaya çalışmış olduklarını düşünür. Çünkü son kertede onların savunduğu görüş "güçlü olanın haklı olduğu" anlayışından öte bir şey değildir. Ama Rousseau için "güçlü olan haklıdır" görüşü temellendirilemez: fiziksel gücü ifade eden zor, ahlaki gücü ifade eden hakkı üretemez! Eğer birisi üstesinden gelemeyeceği bir zor karşısında boyun eğiyorsa, onun eylemi "iradi değil zorunluluktan kaynaklanan bir eylemdir" ve de zorun etkisi ahlaki bir ödev olarak itaat değil, çıkarlar temelinde yapılan bir ölçüp biçmenin sonucunda söz konusu olan bir itaattir[9]. Böyle durumlarda, itaat etme yükümlülüğümüz açıkça fiziksel zorun üzerimizde etkili olmasına koşulludur; fiziksel zorun etkisini yitirdiği anda o da son bulur. Buna karşılık, gerçekten hak temelinden hükmediyor olan bir yetke, yani meşru bir yetke, vatandaşları açısından biraz önce bahsettiğimiz koşullamanın ötesine çıkan bir itaat ödevi ortaya koyar.

Hem antik felsefecilerin belirli insanların diğer insanlar üzerinde doğal olarak otorite sahibi olduğu iddiasını hem de modernlerin zorun hak ürettiği iddiasını reddettikten sonra, Rousseau kendi anlayışını ortaya koyar: meşru siyasal otoritenin kaynağı konvansiyoneldir yani sözleşmeseldir. Konvansiyondan kasıt, taraflar arasında hakların ve ödevlerin paylaşımı açısından karşılıklılığın esas alındığı türden anlaşmalardır. Dolayısıyla, "bir tarafa mutlak otorite sağlarken diğer tarafa da koşulsuz itaat yükleyen bir konvansiyon hükümsüz ve çelişkili olacaktır"[10]. Çünkü böyle bir durumda itaat eden taraf aslında kendi iradesinden vazgeçmiş olacaktır; ama iradesi olmayan bir kimsenin herhangi bir yükümlülüğe sahip olduğu düşünülemez. Bu çerçeveden hareketle, Rousseau bir tarafın diğer bir tarafa kendisini teslim ettiği (yani kendisini özgürlüğünden yabancılaştırdığı) ve diğer tarafın kendi amaçları doğrul-

7 Rousseau, *The Social Contract*, 43.
8 a.g.e.
9 a.g.e. 44.
10 a.g.e. 46.

tusunda hareket etmekte hiçbir suretle sınırlanmış olmadığı bir konvansiyonun saçmalıktan ibaret bir fikir olduğunu düşünür. Çünkü kendisini başkasına teslim etmek kendi özgür iradesinden vazgeçmek ve böylelikle herhangi bir ahlaki yükümlülükle bağlı olmamak anlamına gelecektir.

Yukarıdaki türden bir akıl yürütmenin despotik yönetimleri, köleleştirilmiş tebaanın despotik efendinin hükmüne rıza göstermesine referansla temellendirmeye çalışan türden açıklamalara reddiye oluşturduğu açıktır. Ama Rousseau'nun despotik yönetimlere yönelik eleştirileri bundan daha radikal bir noktaya taşar. Ona göre, bu tür yönetimler "birliktelik" olmaktan ziyade "yığınsallıklar"/"kuru kalabalıklar" olarak görülmelidirler[11]. Çünkü gerçek anlamda bir "birliktelik" yani bir sivil toplum, toplumun üyelerinin hepsini kesen bir "kamusal iyinin" ve "ortak iradenin" varlığını ve esas alınmasını gerektirir. Ama tikel bir iradenin tüm diğer iradeler üzerinde hükmetmekte olduğu despot ve tebaa (diğer bir ifadeyle de efendi ve köleler) ilişkisinde eksik olan şey tam da bahsedilen "kamusal iyi" ve "ortak iradedir"

Meşru bir siyasal toplumun temelinde yatan şey, bireylerin oybirliğiyle o topluma muvafakat etmiş olmaları ve de tek bir vücut oluşturuyorlarmışçasına bir ahenk içerisinde enerjilerini birleştirebilmeleridir. Daha açık bir ifadeyle, "oybirliği ile muvafakat etmiş olmak" bir kalabalığı egemen halka dönüştürür ve Rousseau'nun toplumsal sözleşme (*social pact*) dediği şeyi ortaya çıkarır. Toplumsal sözleşmeyi iyi anlamak için onun niçin ve ne sebeple yapılmış olduğu üzerine düşünmek gerekir. Rousseau'ya göre, toplumsal sözleşme ancak insanların kendilerini koruma (*self-preservation*) çabalarının önüne geçen dışsal engellerle kendi bireysel güçleri temelinde mücadele edemedikleri bir tarihsel uğrakta söz konusu olur. Yani, ancak doğa onların işbirliği içerisine girmesini zorunlu kıldığı bir durumda, insanlar her bir bireyin korunması için herkesin gücünü birleştirmesi konusunda bir uzlaşma içerisine, yani toplumsal sözleşme içerisine girerler. Dolayısıyla, kendini koruma çabası toplumsal sözleşmenin nedeni ve amacıdır.

Tam da bu noktada Rousseau'nun anlatısı açısından bir zorluk ortaya çıkar: bireyin kendisini korumak amacıyla içerisine girmiş olduğu toplumsal sözleşme bireyin kendini koruma araçlarını (yani özgürlüğünü ve gücünü) onun tikel iradesinin dışarısındaki bir yetkeye devretmesini zorunlu kılar. Aslında, meşruiyet sorunsalının özü de tam burasıdır: "bir insanın kendisini koruma araçlarını, kendi kendisine borçlu olduğu bakım ihtiyaçlarına zeval getirmeden kendi tikel iradesinin ötesindeki bir yetkeye bağlı kılması anlaşılabilir bir şey midir?"[12]. Rousseau'nun bu soruya cevabı hemen ve net bir biçimde gelir. Sonuçta ortaya çıkan birlikteliğin biçimi "her bir kişiyi ve her bir üyenin iyiliğini ortak güç ile koruyor ve de üyelerin ortak iradeyle özdeşleşip böylelikle yalnız kendilerine bağımlı ve eskisi kadar özgür olabilmesini" sağlıyorsa, bireyin kendisini toplumsal sözleşmeyle bağlaması makul ve anlaşılır bir şeydir[13]. Bu durumda da toplumsal sözleşme meşrudur.

Toplumsal sözleşmenin amacı olan meşru bir toplum kurma çabasından bağımsız olarak tanımlanamaması, toplumsal sözleşmenin belirli değişmez hükümleri olduğu ve bu hükümlere itibar edilmediği durumlarda sözleşmenin anlamsız ya da değersiz olacağı düşüncesini beraberinde getirir. Rousseau'ya göre, söz konusu değişmez hükümler tek bir genel hüküm çerçevesinde formüle edilebilir: *her bir* kimse *eşit* toplumsal haklara sahip olabilmek

11 a.g.e. 48.
12 a.g.e. 49.
13 a.g.e. 49-50.

için doğal özgürlüğünden *tamamen* feragat etmelidir. Temel iddia şudur ki, birey doğal özgürlüğünden tamamen yabancılaşacak olsa bile, toplumsal sözleşme içerisine girmek kendi faydasına olan bir durumdur. Çünkü "*her bir* kimse kendisini toplumsal iradeye tamamen teslim edeceği için, ortaya çıkacak durum herkesin eşitliği olacaktır; herkesin eşit olduğu bir durumda da hiç kimse toplumsal yükleri olması gerektiği durumdan daha ağır bir biçime sokmak istemeyecektir"[14]. Rousseau'nun kastının anlaşılması için altı çizilmesi gereken nokta "bir kimsenin kendisini tamamen topluma teslim etmesinin" aslında o kimsenin genel irade çerçevesinde oluşturulacak toplumsal yasaların yetkesi altına girmeyi kabul etmesi anlamına geldiğidir. Bu önermeden hareketle, Rousseau toplumsal yasalar istisnasız herkesi bağlayacağı için, onları oluşturma sürecine katılan hiçbir kimsenin bireylerin kişisel haklarını toplumsal işbirliğinin zorunlu kıldığı noktanın ötesine taşacak bir biçimde sınırlayacak türden yasalar istemeyeceğini ifade eder.

Tüm bunlardan hareketle Rousseau'nun vardığı sonuç, toplumsal sözleşmenin özünün şu kolektif ifadede ortaya konduğudur: "her birimiz kişiliğimizi ve tüm güçlerimizi genel iradenin yüce belirlenimine teslim ediyoruz; böylelikle de her bir üyeyi tek bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak görüyoruz"[15]. Bu kolektif irade beyanının doğrudan sonucu olarak, kendine has benliği/kişiliği, yaşamı ve iradesi olan bir "ahlaki ve kolektif bir bütünlük" ortaya çıkmış olur. Rousseau bunu *cumhuriyet* ya da *siyasal varlık* (*body politic*) olarak tanımlar[16]. Ardından siyasal varlığın iki ayrı varoluş modalitesi olmasının bir sonucu olarak iki farklı ismi olduğunu ifade eder: siyasal varlık etkin olduğunda egemen, edilgin olduğunda devlet olarak adlandırılır. Siyasal varlığın bu ikilikli niteliği onu oluşturan üyelere de yansır: egemenlik yetkesinin kullanıldığı süreçlerde bireyler vatandaş vasfıyla tanımlanırken, bunun dışında kalan süreçlerde egemen tarafından koyultanmış toplumsal yasalara uyması gereken özel kişiler yani tebaa olarak tanımlanırlar.

Yukarıdaki ayrımlar ortaya koymaktadır ki, toplumsal sözleşme olarak adlandırılan birleşme eylemi, bireyler açısından "ikili bir bağlanmaya" yol açar. İlkin her bir kimse egemen iktidarın üyesi olan bir vatandaş olarak diğer üyelere bağlanmıştır; ikincisi her bir üye egemen iktidara bir teba (*subject*) olarak bağlanmıştır. Rousseau'ya göre, insanın toplumsal durumunun bu ikili ilişki tarafından tanımlandığı söylenebilir. Birey için, toplumsal durum doğa durumu kurgusuyla karşılaştırılırsa iki temel noktada farklılık arz eder. Birincisi *genel iradeyi* insan eylemlerinin asıl nedeni haline getirerek, "toplumsal durum bu eylemlerin kaynağı olarak doğal içgüdülerin yerine adalet duygusunu getirmiş ve dolayısıyla insan varoluşuna öncesinde sahip olmadığı bir ahlaki nitelik kazandırmış olmakla en büyük dönüşümü sağlar"[17] İkinci nokta ise bununla doğrudan bağlantılıdır. Toplumsal durum insanın doğal özgürlüğünü (yani "kendisini cezbeden ve gücü kapsamında olan her şeyi yapma özgürlüğünü") ortadan kaldırır ve yerine ahlaki özgürlük (yani "kendi koyduğu yasaya bağlı olmak") ile beraber toplumsal haklar ve mülkiyeti (yani, doğal haklar gibi sınırsız olmayan fakat tüm bir toplumun güvencesi altına konan hakları) koyar[18]. Rousseau için, bu yeni toplumsal durum o denli değerli bir kazanımdır ki "eğer toplumsal durum bu kadar yozlaşıp doğa durumundan

14 a.g.e. 50.
15 a.g.e.
16 a.g.e. 51.
17 a.g.e. 53.
18 a.g.e. 54.

daha beter bir hal almış olmasaydı, insanoğlu sonsuza dek kendisini aptal ve bağımlı bir hayvandan ahlaki bir varlığa dönüştüren bu mutlu anı kutluyor olurdu"[19].

Toplumsal Sözleşme'nin ilk bölümünü sonlandırırken, Rousseau açık bir biçimde Hobbes'u hedef alan bir argüman ortaya koyar:

Bu kısmı ve bu bölümü tüm bir toplumsal sistemin temeline ilişkin bir yorumu ortaya koyarak bitireceğim. Bahsetmiş olduğum temel–kurucu sözleşme doğal eşitliği yok etmek bir yana dursun, aslında doğada var olagelen insanlar arasındaki fiziksel eşitsizliklerin yerine ahlaki eşitliği getirir. Böylelikle de, insanlar zekaları ve güçleri açısından birbirlerinden farklı ve eşit olmayan bir durumda olsalar da, hakları ve toplumsal konvansiyonun parçası olmaları bakımından eşit olurlar[20].

Oysa Hobbes'un ortaya koymuş olduğu modelde, insanlar arasında doğal eşitlik olduğu varsayılıyor ve tüm belaların aslında bu eşitliğin bir sonucu olduğu iddia ediliyordu. Öyle ki, Hobbes'a göre toplumsal sözleşmenin özü insanların savaş durumunu ortadan kaldırmak için doğal eşitliklerinden feragat edip, toplumsal-siyasal eşitsizliği (yani, dışsal ve yabancı bir iradeye tabii olma anlamındaki eşitsizliği) kabul etmiş olmalarıydı[21]. Hobbes'un siyasal eşitlik karşıtlığının altında yatan görüş insanların kendi kendilerine itaat etmelerinin beklenemeyeceği, dolayısıyla da onların toplumsal sözleşmenin şartlarına uymaları için kendilerine dışsal olan bir gücün gerektiğiydi:

> Kimse kendi kendisine bir şey veremez. Çünkü kendisine vereceği düşünülen şeyin zaten sahibidir. Kimse kendi kendisine itaat edemez. Çünkü itaat eden ve itaat edilen kimse aynı olacağı ve de itaat edilen itaat edeni azat edebileceği için, böyle bir durum anlamsızdır. Öyle ki, söz konusu kimsenin kendisini yükümlülükten azade kılması kendi keyfiyeti kapsamındadır ve bu durumda olan bir kimse aslında özgürdür[22].

Şimdi, Rousseau'nun eşitlikçiliğinin, Hobbes'un yukarıdaki paragrafta ortaya koyduğu kavrayışı göz ardı eden bir temelsiz iyimserlikten ibaret olduğu düşünülebilir. Ama böyle bir düşünce oldukça tartışmalı olacaktır. Halkı egemen güç olarak tanımlarken, Rousseau'nun kendisi şöyle bir ifade kullanır: "bu noktada medeni hukukun kimse kendi kendisine yapmış olduğu bağlanmaya yükümlü addedilemez düsturu uygulanmaz. Çünkü birisinin kendi kendisine bir yükümlülük benimsemiş olması ile parçası olduğu bütüne yönelik bir sorumluluk almış olması arasında büyük fark vardır"[23]. Rousseau ve Hobbes arasındaki söz konusu karşıtlığa dair hükümde bulunabilmek için aslında iki düşünürün ilkin egemenlik kuramlarına sonrasında da özgürlük anlayışlarına karşılaştırmalı olarak değinmek gerekecektir.

---

19 a.g.e. 53.
20 a.g.e. 56.
21 Hobbes, *On the Citizen*, 120-126.
22 a.g.e. 84.
23 Rousseau, *Social Contract*, 51.

II. HOBBES'UN EGEMEN HÜKÜMDARI KARŞISINDA ROUSSEAU'NUN HALK EGEMENLİĞİ

Yukarıda, Hobbes'un egemen hükümdarının bireylerin kendi aralarında uzlaşarak kendilerini "tek bir iradenin" yönetimine teslim etmeleri sürecinin sonucu olarak ortaya çıktığını ifade etmiştik. Böyle bir egemenlik anlayışının en temel niteliği, hükümdarın iktidarının mutlak ve dokunulmaz niteliğinin en üst düzeyde güvence altına alınmış olmasıdır. Hükümdar toplumsal sözleşmenin taraflarından birisi değil, toplumsal-siyasal düzen içerisinde "her şeyi yapmaya dair doğal hakkından" feragat etmemiş tek kişi olarak belirir. Dolayısıyla da, tebaanın mutlak yükümlülüklerinin karşısında, hükümdar aklı-selimin öngörüsel ilkeleri haricinde hiç bir şeye ve tanrı haricinde hiç kimseye karşı sorumlu değildir. Hobbes'un kendi ifadesiyle, hükümdar "devletin kurulmamış olduğu durumda bir bireyin kendi üzerinde sahip olduğu haklı gücün tamamına devletin koruması altında yaşayan tüm bireyler açısından sahiptir; o sınırını sadece ve sadece devletin kendi gücü çerçevesinde bulan *egemen* ve *mutlak* iktidarın sahibidir"[24]. Böyle bir egemen güç, cezalandırma hakkı, savaş ve barış hakkı, yargılama hakkı, yasama hakkı, yöneticileri ve görevlileri belirleme hakkı, sansür hakkı gibi hakların hepsini kendisinde birleştirir.

Diğer yandan, Rousseau'nun modelinde egemen etkin olduğu durumlarda siyasal/kamusal varlığa verilen isimdir. Dolayısıyla, egemenlik halkın kendi yasalarını belirleme sürecine işaret eder. Rousseau egemen iktidarı toplumsal yasaları yaratma yetkesi olarak görür. Bunun da ötesinde, Rousseau yasaların yaratıcısı olarak egemenin yasalarla bağlı olmadığı konusunda Hobbes ile hemfikirdir: "Egemenin kendi belirlediği yasaları çiğneyemeyecek olması yasal varlığın doğasına aykırıdır....Egemen kendi kendisine söz vermiş birisiyle aynı durumdadır. Böyle bir durumda halk açısından hiçbir vazgeçilmez yasa ya da sözleşme yoktur"[25]. Ama Hobbes ile paylaştığı bu görüşlerden, Rousseau Hobbes'un görüşlerine tamamen karşıt olan bir yönde çıkarsamada bulunur:

> Egemen bireylerden meydana gelmiş bir yapı olduğu için, onların zararına olacak bir çıkara ve amaca sahip olmaz ve olamaz...Bir varlık için kendisini oluşturan öğelerin bütününe zarar vermek imkansızdır,...ve kendisini oluşturan belirli bir öğeye *keyfi olarak (bilhassa)* zarar vermesi imkansızdır. *Egemenin bizatihi varlığı onun olması gerektiği biçimiyle uyumlu olduğu anlamına gelir*[26].

Yukarıda alıntı yapılan son cümle özellikle önemlidir. Çünkü Rousseau ahlaki doğruluk ile egemen irade arasında *içsel* bir bağ kurar. Hobbes'un kuramında, egemenin yasalarının geçerliği onların içeriğinin normatif anlamda doğru olmasından değil, egemenin herkesi bağlayan kurallar olarak toplumsal yasaları *belirlemesiyle* barış koşullarını yaratması ve sağlaması gerçeğinden kaynaklanır. Hobbes'a göre "adil olan ve olmayan ayrımı egemenin emrinden önce söz konusu değildir; bu ayrım emri ön koşul olarak gerektirir; yoksa kendi içeriği açısından ele alınırsa her eylem adillik ve gayr-ı adillik bakımından renksizdir: adil olan ve adil

24 Hobbes, *On the Citizen*, 88.
25 Rousseau, *Social Contract*, 52.
26 a.g.e.

olmayan ayrımını belirlemek hükümdarın hakkıdır"[27]. Rousseau'nun modelinde ise egemen iradenin bizatihi varoluşu onun olması gerektiği gibi olduğu anlamına gelir. Yani, egemen irade egemenin onu ifade etmesinden bağımsız olarak varolan bir evrensel ahlaki ölçütle kendiliğinden bir uyum içerisindedir. Bu noktada temel soru tabii ki de Rousseau'nun ahlaki doğruluk ve egemen irade arasındaki içsel bağı hangi temelde açıklayabileceğidir. Bana göre, Rousseau'nun cevabı onun kuramının arka planını oluşturan ahlak öğretisinde yatar. Yalın bir biçimde ifade etmek gerekirse, Rousseau ahlaki bakış açısının insanların zihinsel ve bedensel enerjilerini ortak çıkarın hizmetine sundukları *kişisel olmayan* (*impersonal*) bir bakış açısı olduğunu düşünür[28]. Geçerli ahlaki normlar insanların kendilerini ortak-kanun koyucular (*co-legislators)* olarak tasarladıkları bir akıl yürütme sürecinin sonunda ortaya konan, insanlar arasındaki ilişkilere dair evrensel (herkesi bağlayacak) ilke ve kuralları ifade eder. Bu kurallar şu genel soruya bir cevap verme amacı taşır: "ait olduğum topluluğun faydasına olan şey nedir?"[29]. İşte bu çerçeveden hareketle, Rousseau egemen iradenin tanımı gereği ahlaki olarak doğru olan irade olduğunu çünkü "egemenliğin ortak iradenin uygulanmasından başka bir anlamı olmadığını" iddia eder[30].

Rousseau'nun ortak iradenin uygulanması olarak egemenlik anlayışı, egemenliğin 3 temel niteliğini vurgular. Bunlar, devredilemezlik, bölünemezlik ve yanılmazlıktır. Rousseau Hobbes'un öne sürmüş olduğu halkın bir krala ya da konseye egemenlik hakkını devretmesi fikrini şiddetle eleştirir:

Tikel bir iradenin genel irade ile belirli bir noktada buluşması olanaksız değilken, bu tür bir buluşmanın sürekli olması gerçekten olanaksızdır. Çünkü tikel olan doğası gereği tarafgirliğe öykünürken evrensel olan eşitliğe öykünür....Egemen [halk] şimdi şu ya da bu kişinin dilediği şeyi diliyorum diyebilir; ama onun gelecekte dileyeceği şeyi dileyeceğim diyemez. Çünkü hiç kimse kendi varlığının iyiliğine olmayan bir şeyi dileyemez. Dolayısıyla, halk eğer şu ya da bu kişiye ya da kurula koşulsuz olarak itaat edeceğim derse, halk niteliğini kaybeder. Bir efendinin olduğu bir durumda ne egemen ne de siyasal varlık söz konusudur[31].

Egemenliğin ikinci niteliği olan bölünemezliği onun tikel kişilerin eline verilemezliğinin bir sonucudur. Egemenin buyrukları olan yasaları yürütmek ve uygulamakla görevlendirilmiş kimseler ya da konseyler olabilir. Ama bunlar egemenlik hakkını paylaşan organlar olmaktan ziyade, egemene bağlı görevlilerdir. Üçüncü nitelik olan yanılmazlık ise, tüm bir topluluğun ortak çıkarını ortaya koyan kişisellikten azade kılınmış (*impersonal*) bir iradenin, tanımı gereği ahlaken doğru olacağı iddiasıdır. Yukarıda değindiğimiz üzere, Rousseau'nun ahlak öğretisine göre, ahlaki konum genel irade ile özdeştir ve dolayısıyla genel iradeye özdeş olan egemen yanlış olamaz. Diğer yandan bazı durumlarda insanlar genel iradenin neye denk düştüğü konusunda yanılmış olabilir; ama bu durumlarda da, genel irade yanılgıya düşen insanlar açısından gölgelenmiş olmakla beraber ahlaki doğrunun "sürekli, değişmez ve saf" ölçütü olma niteliğinden sıyrılmış olmaz.

27 Hobbes, *On the Citizen*, 132.

28 Rousseau'nun duygulanımsal (*sensualist*) ve aslında felsefi olarak temellendirilmemiş bir çerçeveden ifade ettiği bu ahlaki bakış açısının daha sonra Kant tarafından rasyonalist bir felsefi temelde savunulacak olan iradenin özerkliğini esas alan modern ödev-merkezli (*deontological*) ahlak kuramında daha güçlü ve sistematik bir ifadesini bulduğu söylenebilir. Rousseau'nun bu yönlü okunmasının etkileyici bir örneğini Ernst Cassirer'in *The Question of Jean-Jacques Rousseau* başlıklı eseri sunar.

29 Rousseau, *Social Contract*, 122.

30 a.g.e. 57.

31 a.g.e.

Rousseau egemenlik tartışmasını sonuca bağlarken, şu ifadede bulunur: "nasıl ki doğa her insana kendi organları üzerinde mutlak yetke veriyor; aynı şekilde toplumsal sözleşme de siyasal varlığa kendi üyeleri üzerinde mutlak yetke verir"[32]. Burada benim üzerinde durmak istediğim şey, Rousseau'nun mutlak olandan kastının kafa karışıklığına yol açabileceğidir. Rousseau'nun kastettiği şey aslında hiçbir suretle sınırlanmamış ya da sınırlanamaz olan değil, emsalsiz, rakipsiz olan yani dengi olmayandır. Aksi halde, Rousseau'nun yukarıda alıntılandırılan ifadeden hemen sonra egemenlik gücünün 2 temel sınırı olduğunu ifade etmesi anlamsız olurdu. Ona göre, egemenlik bir kere şu ilke ile sınırlıdır: "toplumsal sözleşmeyle her bir kimse gücünün, mallarının ve özgürlüğünün toplumun kullanımı için önemli olacak kadarını [daha fazlasını değil] devreder"[33]. İkincisi, egemen irade ve toplumsal yasalar insanlar arasındaki toplumsal eşitliğe aykırı olacak düzenlemeler getiremezler. Rousseau'ya göre egemen iktidar, toplum için faydalı olacağını düşündüğü herhangi bir yasayı ortaya koyabilir; ama yasa genel yani herkes için olmalıdır. Rousseau'nun kendi ifadesiyle, "egemenin bir kimseyi diğerinden daha fazla bir yükün altına sokması hiçbir zaman doğru olmaz" çünkü her meşru siyasal topluluğun yüce ilkesi "herkesin aynı koşullara tabii olması ve herkesin aynı haklara sahip olmasıdır"[34].

Sonuç olarak, Rousseau'nun halk egemenliği kuramından şöyle bir çıkarsamada bulunmak mümkündür: siyasal varlığın kuruluşu ve de yasaların varlığı bireylerin eşit-özgürlüklerinin yadsınmasını değil, tam tersine özgürlüğün eşitlik ilkesi ile koşullandırılarak pozitif bir içerikle tanımlanmış olmasını ön koşul olarak gerektirir. Yoksa Hobbes'un egemen hükümdar kuramında öngörüldüğü biçimiyle insanların kendi dışındaki bir tikel iradeye boyun eğmesi durumu, siyasal birliktelik ve yasalara değil zorbalık ve orman kanunlarına denk düşer. Dolayısıyla, bu çalışmanın son bölümünde Hobbes'un ve Rousseau'nun özgürlük anlayışlarının kısa bir karşılaştırmasını sunmak uygun olacaktır.

III. İKİ FARKLI ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Hobbes negatif özgürlük anlayışı olarak bilinen düşünceyi felsefe tarihinde açık seçik bir biçimde dile getiren belki de ilk düşünürdür[35]. Kendisinden sonraki liberal düşünce geleneğinin özgürlük anlayışını hazırlayan bir şekilde, özgürlüğü şöyle tanımlar:

---

32 a.g.e. 61.

33 a.g.e.

34 a.g.e. 63.

35 Siyaset felsefesi geleneği içerisinde negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarına dair klasik kabul edilen bir çalışma Isaiah Berlin'in *Two Concept of Liberty* başlıklı eseridir. Yalnız, bu eserin ve genel olarak Berlin'nin, liberal negatif özgürlük anlayışının dışında kalan fikirlere karşı duran taraflı ya da tepkisel olarak tanımlanabilecek bir tutumu vardır. Çünkü Berlin negatif özgürlük anlayışının dışına çıkan her düşünceyi ve düşünürü otoritarizme ve hatta totalitarizme çanak tutmakla suçlar. Dolayısıyla, farklı özgürlük anlayışlarının görece daha tarafsız ve serinkanlı bir değerlendirmesi için, Philip Pettit'in *Cumhuriyetçilik:Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi* başlıklı eserinin birinci kısmı tavsiye edilebilir.

> Özgürlük basitçe *hareketin önüne çıkan engellerin olmadığı bir durumdur.* Bir fıçı içerisinde bulunan su özgür değildir. Çünkü akışı önünde engel bulunmaktadır ve dolayısıyla suyun özgür olması için fıçıyı kırıp geçmesi gerekmektedir. Her bir insan az ya da çok içerisinde hareket edebileceği bir alana sahip olduğu oranda, az ya da çok özgürlüğü haizdir. Örneğin, büyük bir hücrede tutulan bir adam küçük bir hücrede tutulan adamdan görece daha özgürdür[36].

Hobbes'a göre, özgürlüğün yani hareketin önünde duran iki tür engel vardır. Birincisi, *dışsal* ve *mutlak* engeller ki hücre duvarları bunlara güzel bir örnek teşkil eder. İkincisi ise *ihtiyari* engellerdir ki bunlar "hareketi mutlak olarak değil rastlantısal olarak yani bizim kendi seçimize bağlı olarak engellerler"[37]. Hobbes'un ikinci tür engeller için verdiği örnek, kendi seçimiyle bir gemicinin kendisini denize atlamaktan alıkoymuş olmasıdır. İstediği her şeyi yapabilmek olan genel özgürlük toplumsal yaşamla uzlaşabilecek bir şey olmadığı için, devletler bireylerin özgürlüklerine yasalar yoluyla yani cezalandırma tehdidi ile *ihtiyari* engeller getirmektedirler. Bu tür tehditler aslında hem vatandaş olarak adlandırılan kategori içerisindeki insanlar hem de köle olarak adlandırdıklarımız için geçerlidir. Aslında, vatandaşın özgürlüğü dediğimiz şey onların kölelere kıyasla kısmen daha geniş bir özgürlük alanına sahip olmalarıdır. Yani, egemen hükümdarla ilişkileri çerçevesinden bakıldığında, vatandaş ile köle arasında bir nitelik değil bir nicelik farkı söz konusu edilebilir; sonuçta iki kategori de hükümdarın tabiiyeti altındadır. Bu niceliksel aynılığın yanında, vatandaşla köle arasında önemli addedilebilecek asıl ayrım "vatandaşın aslında yalnızca devlete [yani devleti temsil eden kimselere], kölelerin ise hem devlete hem de diğer hemcinslerine hizmet etmek durumunda olmalarıdır"[38].

Hobbes'un, daha az özgürlüğe olanak tanıdığı gerekçesinde temellendirilen krallık karşıtı argümana karşı savları onun özgürlük anlayışının daha iyi anlaşılması açısından önemlidirler. Hobbes'a göre krallık karşıtı argüman muğlak bir özgürlük tanımı üzerinden hareket etmektedir. Eğer özgürlük "yasaya [yani toplumsal ihtiyari engellere] karşı tabiiyetten muaf olma durumu" olarak anlaşılacak ise, söz konusu krallık karşıtı argüman çürüktür. Çünkü demokrasilerde de insanların yasaya uymaları istendiğinden, bu rejimlerin de özgürlük karşıtı olduğu ifade edilmelidir. Diğer yandan, özgürlük eğer "az yasa, az yasak ve de aslında barışı sağlayan benzeri kısıtlama ve yetkelerin az olduğu durumsa" argüman yanlıştır. Çünkü krallıklar muhtemelen bu anlamda anlaşılan özgürlük açısından demokrasilere yeğ tutulmalıdır. Hiçbir kralın, coşkulu kalabalıklardan oluşan parlamentoların yasa yapma enerjisiyle boy ölçüşmesi beklenemez. Bu noktada, altı çizilmesi gereken şey, Hobbes'un krallık karşıtı argümanı reddederken negatif olmayan özgürlük tanımlarını tamamen dışarıda bırakmasıdır. Sadece mutlak negatif özgürlük (yani yasalara tabiiyetten muaf olma) ve sınırlı/göreli negatif özgürlük (az yasa, az yasak) arasında ayrım yapılarak, demokrasilerin hiçbir biçimde krallıklara üstün olmadığı iddia edilir.

---

36 Hobbes, *On the Citizen*, 111.
37 a.g.e.
38 a.g.e. 112.

Buna karşılık, Rousseau'nun cumhuriyetçi çerçevesinden ve onun pozitif özgürlük anlayışından bakıldığında, çok farklı bir görüntü ortaya çıkar. Rousseau için özgürlük *yasalardan muaf olma izni* (*liberty as licence*) değil *insanın kendisini kendi koyduğu yasalar temelinde belirlemesidir* (*freedom as self-determination*)[39]. *Toplumsal Sözleşme*'de özgürlük bahsinin ilk kez kölelik tartışılırken ortaya çıkmış olması manidardır. Hobbes'un köle ile vatandaş arasındaki niteliksel ayrımı önemsizleştirmesine karşı, Rousseau köleliği özgürlüğün mutlak karşıtı olarak düşünür. Ona göre, özgürlük "insanın insan olarak niteliğidir" ve bu nitelik insanın insan üzerinde oluşturacağı keyfi idareleri doğaya aykırı ve gayrı-meşru kılar[40]. Rousseau için özgürlük, Hobbes'un yanıltıcı bir biçimde öne sürdüğü gibi insan üzerinde dışsal müdahalenin olmaması durumu değil, *tahakkümün* (*domination*) olmaması durumudur. Tahakkümün olmadığı durum ise, temel olarak insanın insan üzerinde hüküm kurmamış olduğu durumdur. Bu anlamda özgürlük ancak genel iradeden kaynaklanan ve genel çıkarı yansıtan tarafsız yasaların ürünü olarak var olabilir. Yani, doğadaki güçlü olan kazanır ilkesi yerine yasaların hakça hükmünün geçerli olduğu bir siyasal birliktelik (bir cumhuriyet) oluşturmak amacıyla, insanların kendilerini karşılıklı olarak birbirlerine bağlanmaları sonucunda mümkün olacak olan bir şeydir özgürlük.

Rousseau'nun pozitif özgürlük argümanını kısaca şöyle toparlayabiliriz. Özgürlük "insanın insan olarak niteliği olması" gerçeğine rağmen, insanın ancak kendi edimleri sonucunda tam anlamıyla elde edebileceği bir şeydir. İnsan ancak, tikel bir iradeyle malul olan doğal varoluşunu genel iradenin eşit bir parçası olarak ahlaki bir varoluşa ulaşmak için aşabildiğinde gerçekten özgür olur. Bu demektir ki, gerçek özgürlük bir sınırlandırılmamışlık durumu olmaktan ziyade, insanoğlunun eşitlik ilkesi ve genellik formu temelinde oluşturulmuş olan yasalara uygun yaşam sayesinde kazanmış olduğu hemcinslerinden gelecek keyfi müdahalelerden bağımsız olma durumudur[41].

Sonuç

Artık Hobbes'un ve Rousseau'un toplumsal sözleşme, egemenlik ve özgürlük anlayışlarına dair yaptığımız karşılaştırmalı çözümlemenin ışığında, Rousseau'nun kitabının başında kendi hedefini "adalet ve faydanın birbirinden ayrı düşünülmemesi için hakkın izin verdiği şey ile çıkarın zorunlu kıldığı şeyin bir olduğunu savunmak" olarak belirlerken ne kast ettiğini tam olarak kavrayabilecek bir konumdayız. Bu ifade ile Rousseau Hobbes'un iki ayrı ve üstelik birbirine zıt kategoriler olarak düşündüğü şeyleri birleştirme hedefini ifade eder. Hobbes'un tüm bir kuramı doğal yasaların (yani aklı-selimin) bize kendi kendimizin efendisi olma durumu olarak özgürlükten vazgeçmemizi bildirdiği hipotezi üzerine kuruludur. Gene Hobbes'a göre, iyi bir devlet insanların güvenliklerini sağlamak uğruna özgürlüklerinden feragat etmeleri durumunun layıkıyla kurumsallaştırıldığı bir siyasal birlikteliği ifade eder. Buna karşı, Rousseau şu itirazda bulunur: *gerçek anlamda güvenlik başkalarının keyfi müdahalesine karşı güvencede olmaktır; böyle bir güvence ise insanların kendi kendilerinin efendileri olduğu*

39 Rousseau'nun ardından bu özgürlük anlayışını Kant "özerklik" olarak tanımlayacak ve özerkliğin insanoğlunun ahlaki kapasitesinin kaynağını oluşturduğunu saptayacaktır. Bkz. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002).
40 Rousseau, *Social Contract*, 44-45.
41 a.g.e. 78-79.

durumda mümkün olabilir ancak. Bu yüzden, Rousseau şu iddiada bulunur: "cumhuriyetin [yani meşru bir siyasal birlikteliğin] özü onun itaat ile özgürlüğü mutabık kılmasında ve de orada 'tabiiyet altında olan' ile 'egemen olanın' vatandaşlık kelimesi ile ifade ettiğimiz fikrin iki farklı yüzünden ibaret kılınmasında yatar"[42]. Böylelikle de, çıkarlarımızın zorunlu kıldığı şey olan yasalara itaat ile hakkın izin verdiği şey olan (ya da daha iyi bir ifadeyle tüm haklarımızın kaynağı olan) özgürlüğün birliği ve dolayısıyla fayda ile adaletin birliği kanıtlanmış olur.

Kaynaklar

Berlin, Isaiah. 1958. *Two Concepts of Liberty*, Oxford : Clarendon Press.
Cassirer, Ernst. 1989. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, çevir. Peter Gay, New Haven: Yale University Press.
Hobbes, Thomas. 1998. *On the citizen*, der. ve çevir. Richard Tuck and Michael Silverthorne, New York: Cambridge University Press.
Kant, Immanuel. 2002. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çevir. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
Pettit, Philip. 1998. *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çevir. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
Rousseau, Jean Jacques. 1997. *The Social Contract & Other Later Political Writings*, der. ve çevir. Victor Gourevitch, New York: Cambridge University Press.

42 a.g.e. 111.

İnsanlaşma, etik ve siyaset: antik ve modern

Muttalip Özcan

GİRİŞ

Sırf " insana" *özgü* bir "toplu" yaşam ve bu yaşam türünde hayat bulan siyaset ve devlet aslında tarihin her döneminde şöyle veya böyle etik bir boyuta sahip olagelmiştir ve dolayısıyla siyaset pratiği ve devlet kurumu kolay kolay etik olandan bağımsız olarak da sorgulanamaz. Diğer taraftan, İoanna Kuçuradi'nin sık sık vurguladığı gibi, etik olan, hem düşünce hem eylem bağlamında, "insanın değeri" ve bu değeri türettiğimiz "değerleriyle", "insanın değeri ve değerleri" ise onun *ayırt edici özelliğiyle* bağlantılıdır ve bir varlık türünün ayırt edici özelliği bize o varlık türünün *neliğini* verir. Buradan hareketle, diyebiliriz ki ister antik, ister modern olsun, her toplum-siyaset-devlet anlayışı belirli bir etik görüşe dayandığı kadar, açıkça kabul edilen ya da örtük olarak benimsenen bir insan görüşüne de dayanır.

Fakat, mesele, sadece hangi görüşün neye dayandığına ilişkin kuramsal bir tartışma değildir; bunun çok ötesinde, doğrudan doğruya yaşamsal bir meseledir; çünkü, *belirli bir insan tipi*, belirli bir *toplumsal yapı*, belirli bir *devlet tipi* ve belirli bir *siyaset anlayışı* yaratırken, *belirli bir toplumsal-siyasal yapı* da *belirli* bir insan tipinin ortaya çıkabilmesi ya da çıkamaması için uygun ortamı yaratmaktadır. Nitekim, Platon'un binlerce yıl önce ileri sürdüğü gibi, erdemleri temel değer kabul eden bir aristokrasi erdemli insan tipinin, zenginliği temel değer sayan bir oligarşi, ömrünü mal-mülk edinme kaygısıyla tüketen bir

insan tipinin, her istediğini yapabilme anlamında özgürlüğü baş değer sayan bir demokrasi ise işsiz, güçsüz, serseri insan tipinin ortaya çıkabilmesi için uygun ortamı yaratmaktadır.[1]

Buna karşılık, herhangi bir toplumda herhangi bir dönemde iktidarı elinde bulunduran belirli bir insan tipi de kendisine uygun bir toplumsal-siyasal yapının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Başka bir deyişle, bir devleti ve onun yönetilme biçimini aristokrat, demokrat veya oligarşik yapan öğe sadece ilgili anayasa ve ondan türetilen yasalar ve kurumlar değil, o devlet veya siyasal toplumda egemenliği elinde bulunduran insan tipinin, ama özellikle de yönetici konumundaki insanların, baskın özellikleri veya onların "değer" saydığı şeyler olmaktadır. Yine, Platon'un deyişiyle, bir devleti veya toplumu adil, dürüst, yiğit veya bilge kılan öğe, o devlet veya toplumu yönetenlerin adil, dürüst, yiğit ve bilge olmalarıdır. Öyleyse, bunların tam tersine, bir toplum ve/veya devlet, adil değilse, dürüst değilse, cahilse, atalarının yüzlerce yıl önceki yaşam biçimini özümsemeksizin olduğu gibi yeniden diriltmeye çalışıyor ya da tam tersine geçmişini olduğu gibi yadsıyorsa bunun sorumlusu o toplumu ve devleti yöneten insanlardır.

Öbür taraftan, insan realitesine tarihsel olarak baktığımızda Nietzsche'nin de belirttiği gibi iki temel insan tipi ve bunların temsil ettiği iki temel değer anlayışıyla karşılaşmaktayız. "Soylu/efendi" veya "üstün/yaratıcı insan" denilen insan ve "sıradan insan" (halk veya çoğunluk) ve bunlara karşılık gelen *efendi ahlakı* ve *köle ahlakı*. Nietzsche'nin bu saptamasından hareket ettiğimizde, insanlığın siyasal-toplumsal tarihini her zaman bu iki insan tipinin ve onların temsil ettiği değerlerin iktidar olma mücadelesinin tarihi olarak değerlendirebiliriz ve insanlar arasında yapı ve değer farkı gözetmeye dayalı bu anlayıştan hareketle, öz olarak iki farklı devlet ve siyaset tipinin var olduğunu ileri sürebiliriz: "insanlaşmasını tamamlamış insan"ı ya da "yaratıcı", "soylu" veya "üstün" insan" denilen insanı ve onun temsil ettiği değerleri yaşatma amacı taşıyan devlet ve siyaset ile sıradan insanı ve onun sözde değerlerini yaşatmayı amaçlayan devlet ve siyaset.

Fakat, devlet ve siyaset ile insan ve onun değerleri arasındaki bu karşılıklı belirleyicilik ilişkisinin farkında olan bir sorgulama biçimine, ne yazık ki Nietzsche dışında, çok az modern düşünürde rastlamaktayız. Oysa, günümüzde bu alanlarda karşılaştığımız ve gittikçe büyüyen sorunlarımızın çözümüne katkı sağlayabilecek, hiç değilse sorunun asıl kaynağını görünemizi olanaklı kılacak nitelikteki bu yaklaşım veya sorgulama biçimi Antik dönem filozoflarının eserlerinde rahatlıkla görülebilmektedir.

Antik dönemde, özellikle Platon ve Aristoteles felsefeleri bağlamında, *ideal* anlamda bireysel ve toplumsal yaşam ve onunla bağlantılı olan devlet ve siyaset tek bir şey için vardır: "insansal iyiye" ulaşmak. Geçmişte ve günümüzde bu "insansal" ve "iyi" kavramlarının içinin neyle ve nasıl doldurulduğunu tam olarak kavradığımızda, hem Antik dönem hem günümüz açısından, (a) toplumsal yaşamın ve dolayısıyla devletin ve siyasetin "ne olduğu"na ve "ne için" var olduğuna, bu amacın insanlaşmayla ve etik olanla bağına ve buradan hareketle, (b) neden farklı yönetim (siyaset) biçimleri olduğuna ve (c) devleti kimin ya da kimlerin yönetmesi gerektiğine ilişkin yürütülmüş olan bu ve buna benzer tartışmaların asıl kaynağına ve buradan hareketle de günümüz devlet ve siyaset anlayışında eksik olan şeyin ne olduğuna ilişkin sağlıklı bir görüşe ulaşabiliriz. Bu yolu izlersek, Antik dönemde, etik olana, neden kişisel olduğu kadar toplumsal ve/veya kamusal da olan bir mesele olarak

1 Platon, *Devlet*, çev. S.Eyüpoğlu ve M.A.Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 544-561.

yaklaşıldığı ve aynı zamanda modern zihniyetin özellikle "iyi olan" konusunda içine düştüğü hatanın kaynağı da kendiliğinden ortaya çıkmış olur.

Başka bir deyişle, onu nasıl adlandırıyor olursak olalım, günümüzde Batı'da ve kısmen Türkiye'de egemen olan "modern toplum-siyaset-devlet" anlayışını, bu anlayışın dayandığı felsefi temelleri ve antik dönemde bu konularda var olan felsefi anlayıştan hangi bakımlardan "kopartılmış" olduğunu ve bu "kopartılan" parçanın geride bıraktığı boşluğun modern bireysel ve toplumsal yaşamda yol açtığı "anlam ve değer" sorununu araştırmak isteyen bir kimse, aradığı örneği kendi çağında bulamıyorsa, işe, öncelikle antik dönemde filozoflar arasında yaygın kabul gören "insan ve değer" anlayışının ne olduğunu sorgulayarak başlamak zorundadır. Bu nedenle, bu makalede, Antik dönem ve modern toplum-siyaset ve devlet anlayışlarını, ayrıntılarına inmeyi başka bir araştırmaya bırakarak, sadece temel dayanakları, yani değer ve insan görüşleri bakımından karşılaştıracağız.

ARİSTOTELES'İN SİYASET ANLAYIŞI

Amacımız, modern siyaset anlayışının antik olandan neden ve nasıl kopartıldığını ortaya koymak olduğundan, antik döneme geçmeden önce egemen modern siyaset anlayışının ne olduğunu günümüzden bir metinden hareketle kısaca özetleyelim.

Günümüzde egemen olan siyaset anlayışı çeşitli biçimleriyle –klasik ve neo- liberal siyaset anlayışıdır ve bu anlayışa haklı olarak yöneltilen temel eleştirilerden birisi devlet ve siyaset ile etik arasındaki bağı kopartmış olmasıdır. Böylesi bir eleştiriye yanıt olarak yazdığı ve günümüzdeki belli başlı liberal yaklaşımların dökümünü çıkardığı bir makalede William R.Lund[2], Patrick Neal'e göndermede bulunarak, liberal siyaset anlayışının doğruluğunu ve eleştirilerin haksızlığını göstermeye yönelik çabaların üç farklı liberal siyaset anlayışının doğmasına yol açtığını belirtir ve bunları şöyle özetler: Patrick Neal, "liberal yapı"ya ilişkin biribiriyle mücadele eden üç farklı "model"den söz eder; bunlardan birisi "vulgar" yeni-Hobbescu liberal kurum ve ilkeler öğretisidir, ki Lund, bunun bir kenara bırakılması gerektiği görüşündedir. İkincisi, Rawls ve diğerlerinin liberalizm modelidir. Bu modele göre, liberalizm, eşitlik düşüncesine bağlı olan ve ortak-ölçülemez ve birden çok "iyi"nin varlığına inanan ve bu konuda "nötr" ve yalnızca "siyasal" olunması gerektiğini savunan bir tavırdır. Lund'un aktardığına göre, Neal, bunların yanı sıra bir de siyaset kuramının temeli olarak bir "iyi yaşam teorisi"ni alan "ideal-temelli" liberal görüşten söz eder. Bunlardan "etik liberalizm" olarak adlandırılan son ikisi aslında iki farklı *iyi anlayışı* dile getiren iki farklı "liberal" görüş olarak alınabilir. Bunlardan birisi "temel-iyilere" (*foundational goods*) göndermede bulunan Rawlscu yaklaşım, diğeri ise buna karşı, liberal siyasetin kendisinden çıkartılabileceği bir "liberal iyi" tasarımını ön plana alan William Galston ve Ronald Dworkin'in ortak görüşleridir.

Dworkin'e göre, ki Lund da bu görüşlere katıldığını belirtir, liberal devlet veya toplum, "iyi yaşam"ın ne olduğu konusunda taraf tutmamalı, "nötr/yansız" olmalıdır; çünkü iyi yaşamın ne olduğu konusunda liberal anlayış, çeşitlilikten ve farklılıktan yanadır ve bu farklı anlayışları değerce birbirine eşit sayar; devletin, bir kişinin veya bir grubun "iyi yaşamın" ne olduğu konusunda halka bir şeyler dikte etmesine karşıdır. Aksi takdirde, Aristotelesçi bir "erdemlere dayalı nihai iyi" ve "iyi yaşam" anlayışını veya Marksçı bilinç ve ortak-çalışmaya

2 William R. Lund, "Politics, Citizens and the Good Life:Assessing Two Versions of Ethical Liberalism", *Political Research Quarterly*, Vol.49, No.3 (Sept., 1996): 479-504.

dayalı "iyi yaşam" anlayışını savunmak zorunda kalırız ve böylece "bilgelik"e veya başka bir özelliği sahip bir grubu toplumda ayrıcalıklı kılmış, böylece de eşitlik ilkesini ihlal etmiş oluruz.

Bu kısa alıntıdan da anlaşılacağı üzere günümüzde egemen olan liberal siyaset anlayışı Aristotelesçi siyaset anlayışını, onun siyaset ile "iyi yaşam" ve "insansal iyi", yani etik arasında kurduğu ilişkiyi aşılması gereken bir engel olarak görür. Bu nedenle, öncelikle bu konunun, yani Aristoteles'in "en yüksek iyi" ve "insansal iyi yaşam"dan ne anladığının ortaya konulması ve bunun siyasetle ve insanlaşmayla olan bağının kurulması gerekmektedir. Aristoteles'e göre, bireysel ve toplumsal yaşamda cisimleşen bütün tercih, eylem, etkinlik, sanat ve bilimler hep *bir şey içindir*, bir ereğe (*telos*a) ulaşmaya yöneliktir ve bu "erek" veya "amaç" denilen şey, her bir eylem veya etkinlik bağlamında "iyi" olarak nitelendirilir. Örneğin, tıp alanında sağlığa kavuşturmak, gemicilik alanında gemi yapmak, askerlikte zafer kazanmak, ekonomide ise refah içinde yaşamak ve zenginlik amaç ve dolayısıyla o alandaki *iyi*dir. Fakat, sağlık, zafer, zenginlik gibi "iyi"ler sırf kendileri için değil, her zaman *başka bir şey için* istenilir ve yaşamda, kendi başına amaç olmayan bütün bu ikinci derece iyilerin kendisi için istenildiği şey "en iyi" olandır.[3] Diğer taraftan, toplumsal yaşamın varlığını gerektiren ve her biri kendi alanında "iyi olan" a ulaşmayı amaçlayan gemicilik, askerlik, ekonomi gibi bütün insansal etkinlikler veya sanat ve bilimler, kendisi de bir etkinlik, "sanat" ve/veya bilim kabul edilen "siyaset"in altında toplanır; yani, en yüksek insansal etkinlik siyasettir; çünkü, bir şehirde veya devlette hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangi bilimi kimlerin ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen siyaset bilimidir. Diğer taraftan, her biri bir insansal olanak olan bütün bu etkinliklerin toplumsal dağılımından, hayata geçirilme biçimlerinin belirlenmesinden ve bu alanlardaki eğitimden sorumlu olan bir bilim olarak siyaset, etikten retoriğe, askerlikten yasama sanatına ve oradan ekonomiye kadar bütün pratik bilimlerden yararlanır.[4]

Buradan hareketle, denilebilir ki, Aristoteles'e göre, siyaset, belirli bir zaman ve mekanda birey ve toplum bağlamında sahip olunan *insansal olanakların bütününün* hayatı geçirilmesinden ve hayata geçirildiklerinde birer insansal etkinlik haline gelen bu uğraşlarda *iyi*ye *belirli yollardan* ulaşılmasından, yani bu tür etkinliklerin belirli bir biçimde, "insansal" boyutu gözetilerek, hayata geçirilmelerinden sorumlu, en yüksek insansal etkinlik, bilim ve/veya sanattır. Başka bir ifadeyle, siyaset bireysel ve toplumsal eylem ve etkinliklerin, örneğin bir gemiciliğin ya da bir eğitimin, sadece kendi amaçlarına (kendi iyilerine) ulaşabilecekleri ortamı yaratmaktan değil, aynı zamanda ve özellikle bu amaca erdemli (etik olana uygun) bir şekilde ulaşılmasından sorumludur. Her iki nedenden dolayı, siyaset, "neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar" koyan bir bilim olarak kabul edilir. Bütün bunları bir araya getirdiğimizde toplumsal yaşamın *bütününü* kapsayan *en yüksek* ve en değerli *insansal etkinlik olarak* siyasetin amacının "insan için iyi" olanı ya da "en yüksek insansal iyi" denilen şeyi gerçekleştirmek ya da bunun olanağının koşullarını yaratmak olduğu ortaya çıkar.[5]

Fakat, siyasetin ve siyasetin amaçladığı "en yüksek insansal iyi"nin hayata geçirilebilmesi için *belirli türden* bir toplumsal yaşamın var olması gerekir. Platon, *Devlet*'te,

3 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1094a 20.
4 A.g.e., 1094b 5.
5 A.g.e., 1094b 5-10.

insanın bir tür eksiklikler varlığı olduğunu, gereksinimlerini tek başına karşılayamadığını, bu nedenle insanların bir araya gelerek toplumu oluşturduklarını ve böylece iş bölümünün ortaya çıktığını, iş bölümü sayesinde de gereksinimlerin daha kolay bir yolla karşılandığını söyler. Dolayısıyla, Platon, hiç değilse başlangıçta, toplu yaşamın amacının temel gereksinimlerin karşılanması olduğunu söyler. Buna karşılık, Aristoteles, geçmişte ve günümüzde olduğu gibi, sadece, gereksinimleri karşılamak, can ve mal güvenliğini sağlamak, ticaret yapmak, para, zafer veya ün kazanmak, kısacası "dış iyilere" ya da ikinci derece iyi denilen iyilere (sözde değerlere) ulaşmak amacıyla bir araya gelen insanların oluşturduğu topluluğun herhangi bir hayvan topluluğundan, örneğin bir karınca sürüsünden değer bakımından bir farkı olmadığını ileri sürer ve bu anlamdaki "toplu yaşam" ile "siyasal toplum"[6] arasındaki farka dikkat çeker. Elbette, siyasal bir toplumda da bu tür amaçlara ulaşmak için oluşturulmuş topluluklar veya etkinlikler olabilir, olması da gerekir, ama bu tür toplulukların hepsi bir araya gelse bile bir devlet oluşturmaya yetmez. Siyasal bir toplum ve devlet ancak "en yüksek insansal iyi"nin amaçlandığı yerde vardır ve ancak bu tür bir iyiyi amaçlayan topluluk "toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı"dır. Bu en yüksek topluluk türü "siyasal" bir yapıdır ve "devlet dediğimiz topluluktur"[7].[8] Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, araç değerlere ulaşmak için bir araya gelmiş insanların oluşturduğu "toplu yaşam"dan farklı olan "siyasal toplum", "siyasal birlik" ve "devlet" ile aynı anlama gelmektedir ve aynı amaç için vardır ve bu anlamda olmak üzere "devlet bir yatırımdan fazla bir şeydir; amacı yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer bir yaşamı kurmaktır".[9]

Dolayısıyla, antik dönemde siyasal birlik olarak devletin nihai amacı, daha sonraları Hobbes'un ileri sürdüğü gibi insanların can ve mal güvenliklerini sağlamak, ya da günümüzde neoliberallerin ileri sürdüğü gibi, bunlara ek olarak, piyasa ekonomisinin işlemesi için ya da sana bana göre değişen iyilere bildikleri yoldan ulaşabilmeleri için uygun ortamı yaratmak değil, insanın diğer varlıklardan farkını, değerini ortaya koyacak şekilde yaşayabilmesi için gerekli koşulları ve ortamları yaratmaktır. Ancak, siyasal birlik olarak devlet, günümüzden farklı olarak, herkes için değil, öncelikle *yurttaşları için* bu koşulları sağlamalıdır. Antik dönemde egemen olan ve Aristoteles'in de benimsediği görüşe göre, bu tür bir amaçla kurulmuş bir devlet, herkesi yurttaş olarak kabul etmemelidir. Devlet, kölelerden ve/veya işçilerden değil, yönetme ve yönetilme hakkına sahip özgür kişilerden oluşan bir birliktir (olmalıdır) ve bu tür "devletlerde yurttaşlar topluluğu egemen erk olur".[10]

Sadece buraya kadar aktarılanlara baktığımızda bile, antik dönemde ve Aristoteles felsefesinde "yurttaş", "toplum", "siyaset" ve "devlet" terimlerine yüklenilen anlamın günümüzdeki anlamdan oldukça farklı olduğu açığa çıkmakta. Bu farkın temel nedeni ise "insan" ve "değer", o günün ifadesiyle "iyi" anlayışlarının farklı olmasıdır. İleride, özellikle

6 Bir toplum *koinonia* (*community*)halinde yaşamak ile siyasal toplum, *politikos koinonia* (*political community*) halinde yaşamak arasındaki fark; ya da herhangi bir *association*, örneğin *business association* ile *political association* arasındaki fark.

7 Aristoteles'in *Politika*'sının (Mete Tunçay:1993) çevirisi esas alınmıştır, ama burada olduğu gibi bazı sorunlu yerlerde J. Barnes'ın editörlüğünü yaptığı (*The Complete Works of Aristotle*:1995) adlı kitaptan da yararlanılmıştır.

8 Aristoteles, *Politika,* çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 80-85; *The Complete Works of Aristotle*. Revised Oxford Translation, (Volume 1 and 2) Edited by J.Barnes (Princeton University Press, 1995), 1252a 5.

9 Aristoteles, *Politika*, çev.Mete Tunçay, 83.

10 A.g.e., 80.

Aristoteles felsefesi bağlamında görüleceği gibi, antik dönemde ne "insan" sözcüğü herkes için aynı anlamda kullanılır ne de yukarıda Dworkin'in ve diğer liberallerin ileri sürdüğü gibi her farklı yaşam biçiminin aynı değerde olduğu kabul edilir.

ARİSTOTELES'İN İNSAN VE ETİK GÖRÜŞÜ

Siyasetin amaçladığı en yüksek insansal iyi, Aristoteles'in belirttiği gibi, hem sıradan, hem de seçkin insanlar tarafından "mutluluk" olarak kabul edilir. Fakat, mutluluğun kendisinin en yüksek iyi olduğu konusunda görüş birliği olmakla birlikte, onun kendisinin ne olduğu, nerede yattığı ve nasıl elde edileceği konularında bir uzlaşmadan söz edilemez. Bu konuda, Aristoteles'e göre, bilge kişiler, çoğunluktan farklı düşünmektedir. Çoğunluğa göre, haz, onur, zenginlik gibi şeyler bir insanın mutlu olması için yeterlidir; bu tür kimseler "iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı" mutlulukla bir tutarlar. Bilge kişiler ise bu tür ikinci derece iyilerin (değer kabul edilen şeylerin) bireylere ve koşullara göre değiştiğini ve daha önemlisi bu tür iyilerin "kendi başına bir değeri olmadığını", sırf kendileri için değil, her zaman bir başka şey için istenildiğini ileri sürerler ve "kendisi iyi olan bir şeyin olduğunu ve bunun da bunların iyi olmasının nedeni olduğunu" düşünürler.[11] Öyleyse, bireysel ve toplumsal yaşamın amacı olan bu "en yüksek iyi"nin ya da "mutluluk" (*eudaimonia*) denilen şeyin doğasının araştırılması gerekir.

En yüksek iyinin veya asıl anlamda "iyi" denilebilecek şeyin belli başlı özellikleri konusunda Aristoteles'in ulaştığı sonuç şudur: birincisi, daha önce belirttiğimiz gibi, başka bir şey için değil, sırf kendisi için istenilir olması, yani nihai amaç olması,[12] ikincisi kendi başına yeterli olması, yani hiçbir eksiği olmaması ve tek başına alındığında hayatı yaşanmaya değer kılabilmesi,[13] üçüncüsü kişiye özgü ve kolayca ondan alınamayacak bir şey olması;[14] dördüncüsü ömür boyu sürmesidir. Peki bu özelliklere sahip olan "en yüksek insansal iyi"ye, yani mutluluğa nasıl ulaşılır; insan nasıl bir hayat sürmeli ki böylesi bir mutluluğu yakalasın? Aristoteles, öncelikle, bilinen belli başlı üç yaşam biçimini, *haz yaşamı*, *siyaset yaşamı* ve *teoria* yaşamını inceler ve bunların bir insanı yukarıda belirtilen özelliklere sahip bir iyiye (mutluluğa) ulaştırıp ulaştıramayacağını sorgular; ancak, bu sorgulamayı yaparken, yani insanları en yüksek iyiye ulaştıracak yaşam biçiminin ne olduğunu sorgularken, şu dört noktayı veya ölçütü göz önünde bulundurur; (1) insana özgülük –ne diğer canlı türlerine ne de tanrıya, sırf insana özgü olan göz önüne alınır; (2) kişiye özgülük –örneğin, genel olarak siyaset yaşamı değil, bir kişinin siyasetle uğraşması; (3) kendi kendine yeterlilik –tek başına hayatı tercih edilir kılma- ve (4) hayatın içinde olma –örneğin, erdemli olan ama başka insan tekleriyle ilişki içinde olmayan, toplumsal yaşama katılmayan birisi mutlu sayılamaz.

Bu ölçütlere göre değerlendirildiğinde, *çoğunluğun* benimsediği haz yaşamı insana değil, evcil hayvanlara özgüdür ve insanı *köleliğe* götürür; seçkinlerin benimsediği siyaset yaşamı, onuru ve/veya erdemi amaçlar, oysa onur, onurlandırılandan öte onurlandırana ait bir iyidir; dolayısıyla kolayca ondan alınabilir. Erdem sahibi olmak ise tek başına yeterli değildir; çünkü erdem sahibi birisi, "yaşam boyu eylemsiz kalabilir" veya bazı talihsizliklere

11 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a 15-30.
12 A.g.e., 1097a 30.
13 A.g.e., 1097b 15.
14 A.g.e., 1095b 25.

uğrayabilir. Bu yüzden ne bu iki yaşam biçimi ne de ticaret yaşamının amaçladığı zenginlik ve benzeri şeyler bir kimseyi asıl anlamda mutluluğa ulaştırabilir.[15] *Teoria yaşamı* ise her insanın ulaşabileceği bir yaşam biçimi değildir, "insansal değil" daha tanrısal bir yaşamdır. Oysa Aristoteles, bu dünyanın içinde yaşayan, etten-kemikten insana özgü iyiyi araştırır. Böyle bir insan, ruh ile bedenden oluşur, dolayısıyla da eksik bir varlıktır, kendi kendine yeterli değildir; bu yüzden dışsal iyilere de gereksinim duyar. Ayrıca, böylesi bir insan tekini göz önüne aldığımızda, sırf bilmek, insanların arasına karışmamak, eylem yaşamından uzak durmak, insanı mutluluğa ulaştırmaz; insana özgü mutluluk, karakter erdemlerine sahip bir kişinin, bu dünyayla, bu insanlarla, bu toplumla ilişki içinde olmasını gerektirir.[16] Dolayısıyla, bu yaşam biçimlerinden hiçbirisi insan teklerini mutluluğa ulaştırmada *tek başına* yeterli olamaz.

Bu nedenle, Aristoteles, *Etik*'te kişisel *Politika*'da ise toplumsal bağlamda, *bu türden* bir insana özgü en yüksek iyi olarak mutluluğun ne olduğunu, bir kişinin ona nasıl ulaşabileceğini yeni baştan araştırır ve bu kez araştırmasına insanın hayattaki *iş*inin veya *işlev*inin ne olduğunu sorgulayarak başlar. Buradan başlar, çünkü sırf insana özgü olanı aramaktadır ve sırf insana özgü olanın ne olduğunu açığa çıkarabilmek için ise önce, insanı diğer varlıklardan ayırt eden şeyin, özellik veya özelliklerin ne olduğunu ortaya koymak zorundadır; çünkü bir canlının hayattaki işi veya işlevi, Aristoteles'e göre, onun ayırt edici özelliğini oluşturur. Öyleyse, nasıl ki gemiciyi demirciden, müzisyeni siyasetçiden yaptıkları işe göre ayırt ediyorsak, tür olarak insanı da diğer varlıklardan sırf kendine özgü olan işe göre ayırt edebiliriz.[17] Peki sırf insana özgü olan iş, ya da "insanın işi" nedir?

Doğrudan doğruya eylem yaşamını göz önüne alan Aristoteles'e göre, insanın işi, *belirli bir şekilde yaşamaktır*; yani *belirli bir* yaşam biçimidir; çünkü, "yaşamak" sadece *canlılığını korumak* olarak alındığında, bu bitkilerin de sahip olduğu bir "yaşam" biçimidir; Aristoteles'e göre, başka bir canlıya değil de sırf insana özgü olan iş: *Ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir*; bu şekilde sürdürülen bir *eylem* yaşamıdır.[18] Tür olarak insana özgü iş akla (Nous'a) ya da rasyonel bir ilkeye göre eylemektir. Fakat, nasıl ki önemli olan sadece bir işi yapmak değil, onu iyi yapmaksa ve bir işi iyi yapana o alanda erdem (*arete*) sahibi denilirse, aynı şekilde insanın da sadece akla uygun eylemesi, ya da günümüzde kabul edildiği gibi "akla sahip" olması yetmez, işini iyi yapması, yani akla uygun *eylemlerin* (veya etkinliklerin) erdemli bir şekilde veya erdem sahibi bir kişi tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Buradan hareketle, Aristoteles, insanın işini ruhun hem *akla* hem *erdeme* uygun etkinliği olarak tanımlanır.[19] Böylece hem sırf *insana özgü yaşam biçiminin* "erdemli bir eylem yaşamı" olduğunu, hem de "insansal iyi" olarak mutluluğun ancak bu türden bir *eylem yaşamı*nın bir ürünü olarak görülebileceğini ortaya koymuş olur. Peki erdem nedir ve nasıl elde edilir? Erdemlerin akıl, siyaset ve devletle bir ilişkisi var mıdır?

Aristoteles, bu tür sorulara yanıt ararken önce insan ruhunu inceler ve ruhu "kendisi akıl sahibi olan", "kendisi akıl sahibi olmayan ama akıldan pay alan" ve "akıldan hiç pay almayan" olmak üzere üç kısma ayırır. Birinci kısım, teorik akla, ikinci kısım pratik akla

15 A.g.e., 1095b 15-30.
16 A.g.e., 1077b 15-1078a 20.
17 A.g.e., 1097b 20-30.
18 A.g.e., 1098a 5-15.
19 A.g.e., 1098a 15.

karşılık gelir; üçüncü kısım ise bitkisel ruhtur".[20] Bizi ilgilendiren ilk iki kısımdır; çünkü bu kısımlar ruhun *insansal* kısımlarıdır ve erdemlerle ilişkilidirler.

Teorik aklın nesne alanı, "başka türlü olamayacak olanlar"dır; yani "zorunlu, öncesiz ve sonrasız olanlar"dır[21]; *işi* ise teorik düşünmektir; teorik bilgi ortaya koymaktır; bunda amaç sadece bilmektir, eylemek veya yaratmak değil;[22] Ancak, teorik aklın sadece kendi işini yapması değil, onu iyi (erdemli bir şekilde) yapması gerekir ve teorik akıl kendi işini iyi yaptığında (teorik) bilgeliğe ulaşır. Teorik bilgelik ruhun bir bölümünün erdemidir ve "erdemin bütününün bir parçası olduğu için sahip olmakla ve eylemekle mutluluk sağlar"[23]; tanrısal bir şeydir ve mutluluğun tamamlayıcı öğesidir. Bu anlamda bilgelik, hiçbir eksiği olmayandır, kendi kendine yeterli olandır, ama bizim aradığımız insansal mutluluktur, tanrısal değil; çünkü "bu tür bir yaşam bir insanın doğasını aşacaktır".[24] Bu nedenle insansal iyiyle, insansal mutlulukla doğrudan ilgili olan şey teorik akıl ve onun erdemi olan teorik bilgelik değil, eylem hayatıyla ilgili olan pratik akıl ve bu aklın erdemi olan ama kendisi bu anlamda bir bilim sayılmayan *phronesis*tir.[25] Başka bir deyişle, Aristoteles'e göre, bir kişinin kendine özgü işi "iyi", yani erdeme uygun bir şekilde gerçekleştirip insansal iyiye ulaşabilmesi için, sadece her iki anlamda akla sahip olması yeterli olmadığı gibi, eylem hayatından uzak bir bilgelik de yeterli değildir. Erdemli bir eylem hayatı sürdürebilmenin ön koşullarından birisi pratik aklın kendi erdemine ulaşmış olmasıdır.

Pratik aklın nesne alanı "başka türlü olabilecek olanlar"dır; yani eylem ve etkinlik yaşamıdır. Pratik aklın *işi* bu alanda "calculative", yani tartarak düşünmek, enine boyuna düşünmektir.[26] Eylemlerle, dolayısıyla haz ve acıyla ilgili olan pratik akıl kendi *işini iyi yaptığında*, kendine özgü erdeme, yani *phronesis*e (*aklı başındalığa)* ya da "pratik bilgelik" denilen erdeme ulaşmış olur.

Phronesis, bir tür huydur; her tek durumda kişinin hem kendisi hem de genel olarak insan için iyi olanın ne olduğuna ilişkin doğru karar verebilmesini sağlayan, dolayısıyla pratiğe, uygulamaya yönelik, aklı rehber alan, doğru bir huydur. Bu anlamda (pratik) bilgelik öncelikle, kişinin kendisiyle ve tek kişiyle ilgilidir;[27] ama aynı zamanda, ötekiyle, başka kişilerle kurduğumuz ilişkilerle ve toplumsal-siyasal yaşamla da bağlantılı bir erdemdir; çünkü kişinin sadece kendisi için değil, genel olarak insan için iyi olanın ne olduğunu da bilmesi ve özellikle gündelik insansal etkinlikleri gerçekleştirirken bunun gereğini yerine getirmesi gerekir.

Başka bir deyişle, pratik bilgelik, eylemle, tek tek nesnelerle ve uygulamayla ilgili olduğundan ve aynı şeyler ekonomi, yasama sanatı ve genel olarak siyaset alanında da geçerli olduğundan, aklı başındalık farklı biçimlerde her üç alanda, ama özellikle de bütün diğer insansal etkinlikleri yöneten siyaset alanında farklı biçimlerde -kimi kez uygulamaya, kimi kez düşünüp taşınmaya, kimi kez de yargılamaya yönelik bir huy olarak- ortaya çıkan[28],

20 A.g.e., 1102b 15-30.
21 A.g.e., 1139b 20.
22 A.g.e., 1139a 25.
23 A.g.e., 1144a 5.
24 A.g.e., 1177b 25.
25 A.g.e., 1141b 5.
26 A.g.e., 1139a 5-15.
27 A.g.e., 1140b 5-20; 1141b 10-30.
28 A.g.e., 1141b 30.

daha doğrusu, bu tür insansal etkinliklerin amacının bilincinde ve işlevi yerine gelecek şekilde gerçekleştirilebilmeleri için etkinlik içinde yer alan herkeste, ama özellikle yönetici konumundaki kişilerde bulunması gereken bir erdemdir. Çünkü, yönetici konumundaki bir kişinin, bazen, her tek durumda hem kendisi hem de toplum için iyi olanın ne olduğuna karar vermesi, bazen doğru yargılayabilmesi, doğru yargılayabilmek için ise doğru değerlendirmesi gerekir. Aklı başında kişinin ise hem anlayış, hem us sahibi olduğu, hem de doğru değerlendirip doğru yargılarda bulunduğu görülür.[29] Fakat, ister sıradan bir yurttaş, ister bir yönetici olsun, bir kişinin, bu anlamda aklı başında olabilmesi için sadece düşünce erdemlerine değil, aynı zaman da karakter erdemlerine de sahip olması gerekir. Peki, karakter erdemi ne demektir ve nasıl elde edilir; düşünce erdemleriyle nasıl bir ilişkisi vardır; doğuştan mı gelir, sonradan mı edinilir; sonradan edinilir ise her insan tekinin ulaşabileceği toplumsal veya kültürel bir edinim midir?

Erdemleri, *düşünce erdemleri* (bilgelik, doğru yargılama, aklı başındalık) ve *karakter erdemleri* (cömertlik, ölçülülük, cesaret, adalet, dostluk gibi erdemler) olarak ikiye ayıran[30] Aristoteles'e göre, düşünce erdemleri daha çok eğitimle ve hayata ilişkin deneyimin artmasıyla, yani zamanla kazanılır; haz ve acıyla, dolayısıyla gündelik hayatın içinde olmayla, eylemlerle ilgili olan "karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle, alışkanlıktan ['ethos'tan] gelir".[31] Bu nedenle "erdemler cins olarak" huydur, diyebiliriz[32]; her tek durumda birer aşırılık ve zaaf olan uçlardan kaçınıp, orta olanı bulup hayata geçirme sonucu, zamanla kişiliğin bir parçası haline gelen alışkanlıklar ya da huylardır; "neliği ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından" ise "erdem orta olmadır; en iyi ile iyi bakımından ise uçta olmadır".[33]

Birer huy ve/veya alışkanlık olan adil, ölçülü ve yiğit olma gibi karakter erdemleri bir kimse de "doğuştan bulunabilir"; ama bu tür doğuştan huylar "ustan bağımsız olunca" zarar verici olabilir; "oysa us taşırsa... o zaman asıl anlamda erdem olur" Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, "doğal erdem" ve "asıl erdem" olmak üzere iki türlü karakter erdemi vardır; "asıl olan" erdem, "aklı başındalıktan bağımsız olamaz"[34]; aklı başındalık da karakter erdemleri olmaksızın mümkün olamaz.[35] Bir kişiye "erdemli" diyebilmemiz için, bu iki tür erdemin aynı kişide bir ve aynı zamanda var olmasının zorunluluğu kendisini en açık biçimde tercih sorununda açığa vurur.

Aristoteles'e göre, "erdem tercihlere ilişkin bir huydur", her bir durumda orta olanı bulma ve onu *bilerek* ve *isteyerek* hayata geçirme huyudur[36]; bilerek yapma ise öncelikle "eylemin içinde yapıldığı koşulları ve eylemin" amacını bilmekle ilgilidir[37]; *başka eylem olanaklarının* neler olduğunu ve bu eylemi *ne için* yaptığımızı *bilmektir. İsteyerek yapma* ise, nihai anlamda, "bir tercihte bulunma"dır; bir seçim yapmadır ve insanları şu veya bu eylemi yapmaya götüren, onu tercih etmelerine neden olan iki şey vardır; bu ya akıldır, akla dayalı

29 A.g.e., 1143a 25.
30 A.g.e., 1103a 5.
31 A.g.e., 1103a 15.
32 A.g.e., 1106a 5-15.
33 A.g.e., 1107a 5.
34 A.g.e., 1144b 15.
35 A.g.e., 1144b 30.
36 A.g.e., 1107a 5.
37 A.g.e., 1111a 15.

bir ilkedir ya da haz ve acıyla bağlantılı olan iştah ve/veya istek denilen şeydir.[38] Öyleyse, "isteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili"dir; örneğin mutlu olmak isteriz, bizi mutluluğa götürecek yolları veya araçları ise tercih ederiz.[39] Aristoteles'e göre, akıl sahibi kişi, gücü dahilinde olan, yapabileceği şeyler konusunda enine boyuna düşünerek kararını verebilir. Kişi tercihte bulunabilme gücünde olduğu için, erdemli davranmakta, erdemsiz davranmakta kişinin kendi elindedir, "yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır, demek elimizde olan şeylere evet, demek de elimizdedir".[40] Hazza, yarara veya çıkara dayalı bir yaşam sürdürmeyi tercih edebileceğimiz gibi, erdemli bir yaşam sürdürmeyi de tercih edebiliriz. Kişi bütün bu seçeneklerin elinde olması anlamında "özgür"dür; ya da Aristoteles'in kendi ifadesiyle "insan, eylemlerin başlangıcı görünüyor".[41] Özetle, bir yandan akıl ve düşünce, diğer yandan etik bir eylem olmaksızın tercih de olmaz; tercih olduğunda ise ya iştahla (istek ile) yönetilen akıl ya da akılla yönetilen iştah (istek) vardır.[42] Buradan hareketle, başka türlü olabilecek şeyler hakkında enine boyuna düşünerek gerçekleşen tercihin, bir hedefe ulaşmak isteyen iştahla (isteme ile), bu hedefe ulaştıran yolları ortaya koyan (pratik) aklı içerdiği söylenebilir. İşte bundan dolayı da, tercihin (ya da kararın) iyi olması için tartan düşüncenin doğru, iştahın isabetli olması ve sonuçta iştahın hedeflediği şeyle aklın (pratik aklın) onayladığı şeyin bir ve aynı olması gerekir; yani kişinin hem etik erdemlere hem de *phronesis*e sahip olması gerekir. Karakter erdemleri amacı, istemenin nesnesini (sağın kılar), sağ akılla aynı anlama gelen aklı başındalık ise bizi bu amaca götürecek (doğru) yolları gösterir.[43] Dolayısıyla, kendileri de birer tercih olan karakter erdemleri, birer düşünce erdemi olan *phronesis* ve *doğru yargılama* olmadan hayata geçirilemez.

İNSANLAŞMA VE SİYASET

Böylece, Aristoteles felsefesinde karakter erdemleri, ya da "etik değerler" (karaktere/kişiliğe ait değerler) dediğimiz "değerler"in neden akılsal olandan, yani düşünce erdemlerinden bağımsız olarak var olamayacağını açıkladıktan sonra, etik erdemlerin yukarıda satır aralarında değindiğimiz temel özelliklerini biraz daha açarak, bunların siyasetle bağını kurabiliriz. Bu özellikleri üç başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi, etik erdemler tek kişiyle ilgilidir.[44] Bu birinci özelliğin birkaç açılımı vardır. Erdemin tek kişiyle ilgili olduğunu söylemek, bunların, öncelikle, tek tek insanların kendi yapıp etmeleriyle edindikleri kişisel huylar veya özellikler olduğunu ileri sürmek demektir; yani erdemler ne babadan oğula, ne de bir toplum veya kültür tarafından kendi paydaşlarına aktarılır. Bir diğer açıdan baktığımızda, erdemlerin, türe değil, tek tek insanlara ait değerler veya özellikler olduğu anlamına gelir. Ve üçüncü olarak, ileride tekrar değineceğimiz gibi, her insan tekinin doğal ve/veya zorunlu olarak sahip olduğu veya olabileceği değil, ancak bazı insan teklerinin sahip olduğu ya da olabileceği değerler veya özellikler olduğu anlamına gelir.

38 A.g.e., 1111b 5-10.
39 A.g.e., 1111b 25.
40 A.g.e., 1113b 5-10
41 A.g.e., 1112b 30.
42 A.g.e., 1139b 5.
43 A.g.e., 1145a 5.
44 A.g.e., 1141b 30.

Erdemlerin ikinci özelliği mutlaka eylem hayatını gerektirmeleridir: "Alışverişlerde, hizmetlerde, her tür eylemlerde, tutkularda her bir kişiye özgü olanı göz önüne alarak birbirimize karşı adil, cesur, erdemlere uygun başka şeyler yapıyoruz; bütün bunların da insanıl olduğu görülüyor".[45] Başka bir deyişle, erdemli bir kişi olabilmek için, sadece, Sokrates'in ileri sürdüğü gibi, "bilmek" veya "İyi"nin bilgisine ulaşmak yeterli değildir. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, ne bir kütüphaneye kapanıp, bütün ömrünü öğrenmekle geçiren, ne günah işlememek için kendini bir hücreye kapatan, ne de "iyi" olanı sadece isteyen, ama hayata geçiremeyen birisi erdemli olabilir. Tek başına ne bilgi, ne inanç ne de irade veya istek erdemli olmak için yeterlidir. Erdemli bir yaşam, hayattan kopmayı değil, onun tamamen içinde olmayı gerektirir. Tek kişi erdemleri gündelik hayatta başkalarıyla kurduğu veya girmek zorunda olduğu her tür ilişkide, alış-verişte, dostlukta, sevgide ya da bir çalışan veya bir yönetici olarak yer aldığı her bir etkinlikte, öğretmenlikte, marangozlukta, gemicilikte veya ticarette, yapıp ettikleriyle ya da yapmadıklarıyla, tavrıyla, duruşuyla ya da davranışıyla kazanır ve kazanılan bu özellikler yine aynı ortamda geliştirilip güçlendirilir ya da bazen olduğu gibi yitirilir. Öyleyse, erdemlerin tek kişiye ait huylar olduklarını, ama bu huyların kazanılma ve hayata geçirilme yolları göz önüne alındığında aynı zamanda da "eylem/etkinlik hayatı"nı gerektirdiklerini, yani toplumsal-siyasal-ekonomik bir boyuta da sahip olduklarını ileri sürmek yanlış olmasa gerek.[46]

Bu ikisiyle bağlantılı olarak, üçüncüsü, etik erdemler, *uygun koşullar* bir araya geldiğinde tek tek insanlarca hayata geçirebilen ve ancak hayata geçirildiği zaman birer kişisel özellik ve değer haline gelebilen birer *olanaktır*. Başka bir deyişle, kişisel birer huy veya özellik dediğimiz karakter erdemleri veya "etik değerler" dediğimiz erdemler, insan teklerinde doğuştan bulunan ve kendiliğinden hayata geçirilebilen, görme, işitme, yeme-içme, konuşabilme gibi bir yeti değildir; insan teklerinde doğal olarak bulunmaz; "ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz".[47] Peki bu uygun koşullar nelerdir; ya da bir insan, eğer buna doğuştan sahip olamıyorsa, nasıl erdemli veya "iyi birisi" olur?

Aristoteles'e göre, insanlar üç nedenden ötürü iyi veya erdemli olurlar; "bunlar, doğa, alışkanlık ya da eğitim ve akıldır".[48] Bir kimsenin iyi insan olması için önce erdemleri edinecek bir doğaya sahip birisi olarak doğması gerekir, çünkü herkeste bir değildir doğa; ama doğa tek başına yeterli de değildir; *sırf doğaya göre yaşamak hayvanlara özgüdür;* bu nedenle sahip olunan uygun doğanın akıl, eğitim ve uygun alışkanlıklarla yoğrulması gerekir.[49]

İnsanlar iyi ya da kötü doğmazlar; iyi şeyler yapa yapa iyi, kötü şeyler yapa yapa kötü olurlar; "her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla ve aynı şeyler aracılığıyla hem oluşur hem yok olur"; hem iyi gitarcı hem de kötü gitarcı gitar çalmakla olur; benzeri şekilde, adil eylemler yapa yapa adil, ölçülü eylemler yapa yapa ölçülü oluruz; "bu böyle olmasaydı bunları öğreteceklere gerek kalmazdı, herkes iyi ya da kötü doğardı".[50] Bunun için Platon'un

45 A.g.e., 1178a 10.
46 A.g.e., 1106b 15; 1177a 1.
47 A.g.e., 1103a 25; 1113b 5.
48 Aristoteles, *Politika*, 219.
49 A.g.e., 220.
50 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b 5-20.

belirttiği gibi insanları, "bir yolunu bulup henüz çocuklukta gerektiği şeylerden haz alacak ve acı duyacak biçimde" eğitmek gerekir; "doğru eğitim de budur".[51]

Aristoteles'e göre, bazı şanslı insanlarda tanrı vergisi özellikler bulunur; bunlar doğaları gereği iyidir;[52] ama bu tür "iyi doğumlu" ve erdemli insanların sayısı çok azdır;[53] bunların dışında kalanlarda eğitim ve söz (LOGOS) herkes için aynı ölçüde etkili olmaz. Eğitimin ve sözün etkili olabilmesi için insan teklerini, henüz karakterleri şekillenmeden önce, alıştırmaya, "iyi" şeyleri yapa yapa huy haline getirmeye özen göstermek, onları "güzeli sevecek, çirkinin düşmanı olacak" şekilde, yani "erdeme özgü bir karaktere" sahip olabilecek şekilde işlemek gerekiyor; tıpkı iyi ürün alabilmenin, hem tohumun hem toprağın iyi olmasını ve iyi tohumun iyi işlenmiş toprağa atılmasını gerektirmesi gibi. Fakat, Aristoteles'e göre, çoğunluk ve gençler erdemlere uygun bir yaşamı sıkıcı, acı verici bulur, tutkuların peşinden gider; karakteri tutkularca biçimlenmiş birisi ise *eğitimle düzeltilemez*. Bu nedenle, bir ülkede *yasalar,* gençleri çocukluklarından itibaren iyiye ve güzele yönlendirecek şekilde konulmalı, eğitim ve alışkanlıkla da bu pekiştirilmelidir; eğitim gibi serbest zaman etkinlikleri de yasalarca belirlenmelidir: "İşte bunlar için yasalara gerek var; genelde tüm yaşam için de yasalara gerek var. Çoğunluk sözden çok zorunluluğa, güzelden çok cezalara başeğiyor".[54]

Aristoteles'e göre, bir babanın veya bir kralın iyi davranışlar kazandırmada zorlayıcı gücü olmayabilir; ama "aklı başındalık ile usa bağlı bir söz" olan yasa zorlayıcı güç taşır. Bu nedenle kamusal bir sorun olan eğitimin *erdeme uygun* yasalarca düzenlenmesi gerekir: "en iyi şey, kamusal doğru bir denetim olması...ortak denetim yasalarla olur, doğru denetim de erdemli yasalarla, bu açık".[55] Öyleyse, önce, erdeme uygun yasalara göre düzenlenmiş bir toplumsal yapı, devlet ve ilişkiler kümesi, sonra, bu tür bir ortamda verilecek doğru bir eğitim, kişilerin erdemli insanlar olabilmeleri için, birer olanak olan erdemleri hayata geçirebilmeleri için yerine getirilmesi gereken ön-koşulların başında gelir. Bu nedenle, Aristoteles, "demek ki yasalar aracılığıyla iyi oluyorsak, deneyim ile ister çok sayıda ister az sayıda kişiyi daha iyi kılmak isteyen birisi yasa koyucu olmalı", der[56] ve eğitimin bireysel özellikleri göz önünde bulundurmak koşuluyla, kamusal bir sorun olduğunu ve yurttaşlara ortak bir eğitim verilmesi gerektiğini ileri sürer.

Erdemli insanların yetişebilmeleri için kamuya ya da devlete düşen bir diğer görev, ya da bireylerin erdemli yurttaşlar olabilmeleri için sağlanması gereken bir diğer koşul, temel gereksinimlerin rahatlıkla karşılanması ve "serbest zamandır: "İyi" devlet, yurttaşlarını *geçimlerini sağlamak için çalışmaya mahkum etmemelidir*; çünkü bu tür insanların erdemleri edinebilecek ve hayata geçirebilecek ne zamanları ne de olanakları vardır: "Yurttaş olacak kimseler [ne bir işçi ne de] bir tarımcı yaşamı da sürmemeli; çünkü erdem ve yeteneklerini geliştirecek rahatlıkları, yurttaş etkinlikleri için zamanları olmalı".[57]

Başka bir deyişle, değerler her ne kadar tek kişiye aitse de, tek tek kişilerin erdemli birer insan olabilmeleri için, erdemli insan olma olanağına sahip olanların bu olanakları etkinlik haline geçirebilmeleri ve diğer taraftan erdeme ulaşmış insanların da erdemlerini

51 A.g.e., 1104b 10.
52 A.g.e., 1179b 20.
53 Aristoteles, *Politika*, 143.
54 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1179b 10-1180a 5.
55 A.g.e., 1180a 20-35.
56 A.g.e., 1180b 25.
57 Aristoteles, *Politika*, 211.

uygulayıp geliştirebilmeleri için *gerekli* ortamı yaratacak *uygun* bir siyasal-toplumsal yapının var olması ön-koşullardan bir diğeridir.

Son olarak, erdemli bir hayat ve bunun bir ürünü olan mutluluk, "belirli bir etkinlik" olduğundan,[58] erdemli bir kimse başka insanlara, özellikle de erdem sahibi dostlara gereksinim duyar; erdemlerin hayata geçirilmesi, "iyi kişilerle birlikte yaşamakla oluşabilir";[59] "tek kişiyi" mutlu saymak anlamsız"; erdemli bir insanın mutlu bir hayat sürebilmesi için de dostlara ihtiyacı vardır; "çünkü insan toplumsal, doğası gereği birlikte yaşamaya yatkın" bir varlıktır.[60]

Özetleyecek olursak, Aristoteles'e göre, bir kişinin erdemli bir insan olabilmesi için, öncelikle, kişisel olarak, hem teorik hem pratik alanda birer olanak olan erdemlere sahip olabilecek ve hayata geçirebilecek bir *yapıya (doğaya) sahip olması gerekir*; ikincisi, erdem sahibi insanların (insanlaşmasını tamamlamış kişilerin) rehberliğinde uygun (erdemine ulaşmış akla uygun, akılla birlikte giden) bir eğitim alması, ki eğitim en iyi insanların ortaya çıkmasına yardım ettiği gibi, en büyük belaları da başımıza sarabilir;[61] üçüncüsü, iyi bir çevrede (arkadaş, eş-dost çevresinde) doğup büyümesi, dördüncüsü ise *uygun* (erdemleri edinebileceği ve hayata geçirebileceği) bir siyasal-toplumsal düzende, örneğin erdemleri temel değer kabul eden aristokratik bir yapı içerisinde doğup büyümesi gerekir.

Bu noktada, Aristoteles'in, "her erdem neyin erdemi ise [atın erdemi iyi koşması, gözün erdemi görmesi] onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar...insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı"[62] görüşünü anımsattıktan sonra, yeniden başa dönüp, bir kez daha "insansal iyi"ninin ve insanın işinin ne olduğunu sorgulayalım. "İnsanın işi ruhun akla ve erdeme uygun etkinliğidir", dedik ve insanın işini sadece yapması, yani "akla uygun" bir hayat sürmesi değil, iyi yapması gerektiğini, kendi erdemine ulaşması gerektiğini söyledik ve "insanın işini iyi yapması"nın, hem teorik hem pratik akıl alanında erdeme ulaşmasıyla olanaklı olduğunu ve pratik akıl alanında erdeme ulaşabilmesinin de ancak "ethos"la yani etikle ilgili erdemlere sahip olmakla olanaklı olacağını belirttik. Diğer taraftan, erdemlerin doğuştan gelmediğini, birer olanak olduğunu ve bu olanakların uygun kişisel ve siyasal-toplumsal koşullar yaratıldığında kişilerce etkinlik haline geçirildiklerini vurguladık ve böylece "insanın işini" yerine getirebilmesinin kişisel olduğu kadar, toplumsal-siyasal bir mesele de olduğunu göstermiş olduk.

Şimdi aynı sürecin farklı bir boyutuna bakalım ve "insanın işini iyi yapması" ile "insanın insanlaşması", onunla da "insanın doğası" arasında bir bağ olup olmadığını ve bu süreçte, devlet ve siyasetin rolünü gözden geçirelim ve şu üç soruya yanıt arayalım: a) her bir insan teki bağlamında insanın işini iyi yapması olanaklı mıdır; yani her bir insan teki akla ve erdeme uygun eyleyebilir mi; b) insan teklerinin insanlaşabilmeleri ile devlet ve siyaset arasında bir bağ var mıdır; c) "insan doğası gereği siyasal bir hayvandır" sözündeki "doğası gereği" ifadesi ne anlama gelir ve bu "doğa" ile "insansal iyi" arasında nasıl bir ilişki söz konusudur?

---

58 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1169b 25-30.
59 A.g.e., 1170a 10.
60 A.g.e., 1169b 15.
61 Belaları başımıza saracak eğitim, örneğin belirli bir ideolojinin veya dini inancın kendi "iyi"lerini ve "doğru"larını mutlak iyi ve doğru gibi gösteren bir eğitimdir; ya da eğitimi, sadece zenginlik, ün ve kariyer sahibi olmanın bir aracı olarak gören ve gösteren eğitimdir.
62 A.g.e., 1106a 20.

Aristoteles'e göre, her doğal-canlı varlık gibi ikili bir yapıya sahip olan, yani madde ve formdan oluşan insanın asıl özünü, maddeye karşılık gelen bedenden öte, forma karşılık gelen ruh, daha doğrusu ruhun akıllı kısmı (akıl) oluşturur -yani ruhun yukarıda değindiğimiz kendisi akıl sahibi olan ve akıldan pay alan kısımları. Ruh, form (*eidos*) olarak, etkinlik halinde var olan bir tekin *neliği* ve/veya *özü* anlamında *ousia*dır;[63] yani "kendinde hareket ve dinginliğin bir ilkesi olan doğal bir cismin neliği ve biçimidir"[64] ve bu anlamda insanın "doğa"sına karşılık gelir. Ancak, form, hiçbir zaman maddeden bağımsız olarak, kendi başına var olamaz. İnsanın doğasını ve özünü oluşturan form (ruh) yalnızca ve yalnızca özel bir maddede (özel bir bedende), onunla birlikte var olabilir. Bu madde veya beden, kendi kendine devinme, değişme ve ruhun taşıyıcısı olabilme özelliklerini temsil eden bir ilkedir ve bu anlamda kendisi de "doğa"dır. Başka bir deyişle, insanın "doğa"sı hem ruh (form) hem beden (madde) anlamına gelir ve bu ikisi ontik değil, ancak epistemik bakımdan biribirinden ayrılır.[65]

Dolayısıyla, insan tekleri söz konusu olduğunda "doğa", Aristoteles'e göre, bir kişinin ruh ve beden olarak sahip olduğu olanakların toplamı ve bu olanakları doğa, tanrı veya başka bir dış güç olmaksızın kendi başına hayata geçirebilme gücü anlamına gelir. (Bu konuyla ilgili olarak bkz., İnsan ve Doğası). Öyleyse, Aristoteles'e göre, bir insan tekinin kendi doğasını (biçimini/formunu) gerçekleştirmesi demek, -kendisinde olanak halinde bulunan bir güç olarak "aklı", "akıl sahibi olmayı" etkinlik haline geçirmesi, ama yukarıda belirtildiği biçimde, yani erdemlere uygun olarak etkinlik haline geçirmesi ve böylece- insanlaşmasını tamamlaması, kendi özünü kendisinin yaratması anlamına gelir; çünkü, oluş süreci göz önüne alındığında doğa, belirli bir biçime (*form*'a veya *doğa*ya) kavuşma, tamamlanma/mükemmelliğe ulaşma sürecidir[66]; insan tekleri söz konusu olduğunda ise sürecin tamamlanması, formun ve/veya özün gerçekleşmesi, *erdemlere* ulaşmakla mümkün olur[67].

Öyleyse, daha önce belirttiğimiz gibi, erdemler ve onunla bağlantılı olan "insan doğası" verili bir şey değildir; erdemler tek tek kişilerce eylem hayatı içinde gerçekleştirilmesi gereken değerlerdir ve bu değerler hayata geçirildiği ölçü de "insan doğası" denilen şey de tek kişi bağlamında gerçeklik kazanır. Başka bir anlatımla, "insanın işini iyi gerçekleştirmesi", yani hem akla hem erdemlere uygun bir eylem hayatı yaşayabilmesi ve bunun sonucunda nihai iyi olan "mutluluk"a ulaşabilmesi, "insan doğası" açısından baktığımızda, her bir insan tekinin kendi doğasını, kendi özünü, kısaca kendi kendisini yaratması anlamına gelir.[68]

Dolayısıyla, özellikle Rönesans sonrası filozofların yaptığı gibi, Aristoteles'in, "insanın işi ruhun akla uygun etkinliğidir" ifadesinden hareketle, tür olarak "insanı" ve her bir insan tekini, "akıl sahibi varlık" olarak tanımlamak ve aynı şekilde, günümüzde birçok

---

63 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev.Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Kitabevi, 2000), 412b 10.

64 A.g.e., 412b 15.

65 Bu konuyla ilgili olarak bkz., Muttalip Özcan, "Aristoteles'in Doğa ve İnsan Doğası Görüşü", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 12 (2005), 103-125.

66 Aristoteles, *Fizik*, çev.Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 193b 10.

67 A.g.e., 246a 10-20 ve
Aristoteles, *Metafizik*, çev.Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1021b 10-30.

68 Nitekim, Aristoteles'in insanın doğası gereği toplumsal ve siyasal bir hayvan olduğu görüşünde içerilen "doğası gereği" ifadesini de bu şekilde, yani verili, belirlenmiş sabit bir doğa değil, kişilerce gerçekleştirilmesi gereken bir öz olarak anlamak ve değerlendirmek gerekir.

düşünürün yaptığı gibi, "insan"ı sadece, rekabet, kıskançlık, savaşçılık, çıkar peşinde koşma gibi "aşağı" görülen ya da yardımlaşma, kendisini ötekinin yerine koyma, dilsel iletişim kurma, acıma gibi "yüksek" ruhsal özelliklerine göre tanımlamak ya da Aristoteles'in insan görüşünün, sırf ruha, insan psikolojisine dayalı bir görüş olduğunu ileri sürmek, eksik bir yorumun sonucudur. Aristoteles'e göre, insan, sadece akla değil, aynı zamanda erdeme göre de eylediğinde, işini iyi yapmış, yani ayırt edici özelliğini gerçekleştirmiş olur. Başka bir deyişle, insanlaşmasını tamamlamış insan anlamında insan, sadece ruh veya akıl sahibi değil, bundan öte, akla ve erdeme göre *eyleyen*, yaşayan ve ancak bu yolla kendisini gerçekleştirebilen bir varlıktır.

Bu kısa hatırlatmadan sonra devam edecek olursak, insan teki, bir takım "insansal olanaklar"la bu dünyaya gelmiştir, var olmuştur. Fakat asıl anlamda insanlaşmak, yani bir insanın diğer varlıklardan farkını ortaya koyacak olan kendi özünü yaratması, her tekin kendi başına yürümesi gereken bir yoldur ve ancak bazıları bu yolu sonuna kadar yürüyebilir. Bu açıdan baktığımızda yukarıdaki birinci soruya, yanıtımızın, "Hayır", olması gerekir: her insan teki, kendi doğasının gereğini yerine getirip, insanlaşmasını tamamlayamaz. Diğer taraftan, tam da bu nedenden dolayı, yani insanlaşma ve "insan doğası" denilen şey, verili bir şey ya da her bireyin doğuştan getirdiği ve kendiliğinden, tıpkı bir karpuz çekirdeğinin, kendisini engelleyen bir dış güç olmadığı sürece, doğanın bağrında serpilip gelişerek kendi formunu gerçekleştirmesi ve bu süreci meyve vererek (kendi *telos*una ulaşarak) tamamlaması gibi, "doğal" olarak hayata geçirebildiği bir şey olmadığı için, hiç değilse yapısı uygun olan insan teklerinin insanlaşabilmeleri, kendi kendilerini, sahip oldukları insansal olanakları hayata geçirebilmeleri için, doğru-uygun bir eğitime, uygun bir çevreye ve uygun bir toplumsal-siyasal düzene ve "iyi" bir devlete gereksinimleri vardır. "*Uygun* bir toplumsal-siyasal düzen" derken de anlatılmak istenilen, hem bireysel hem toplumsal bağlamda "insanın kendine özgü işi"ni "iyi" yapabilmesi ve böylece "insan için iyi" olana ulaşabilmesi için en azından yukarıda değinilen koşulları yaratmak amacıyla hazırlanmış bir anayasaya dayalı "iyi" bir devlettir; buna göre örgütlenmiş bir toplumsal-siyasal yapı ve onun kurumlarıdır. Böylece, ikinci ve üçüncü soruyu da yanıtlamış olduk. Hiç değilse Antik dönemde, siyaset ve devlet "insanın insanlaşabilmesi", yani "insanın doğası"nı yaratabilmesi için gerekli koşulları sağlamak amacıyla vardır ve bundan dolayı "devlet" "doğal", yani "insan doğasıyla ilgili" bir yapı ve bir değerdir[69]; bu devletin yönetimiyle ilgili bir sanat/bilim olarak siyaset de en yüksek insansal etkinliktir ve tüm yurttaşlar için "en yüksek insansal iyi" sayılan mutluluğu amaçlar. Öyleyse, bireysel ve toplumsal yaşamın ereği olarak alınan mutluluk, insanın doğasını gerçekleştirmesinden, yani insanın akla ve erdeme uygun bir yaşam sürmesinden bağımsız olarak elde edilemeyeceğine göre, iyi bir devletin ve bu devleti yöneten kişilerin temel görevi yurttaşların erdemli bir yaşam sürdürebilmeleri için gerekli koşulları yaratmak olmalıdır.[70]

Sonuç olarak Antik dönem düşünürlerinin büyük bir çoğunluğunun özellikle de Aristoteles'in "insansal iyi" ve/veya "toplumsal iyi"yi, yani kişisel ve toplumsal yaşamın

69 Devlet, ne bir tabiat varlığı anlamında "doğal"dır, ne de var olması yadırganmayacak bir şey anlamında "doğal"dır; Aristoteles, devletin, insanın yukarıda belirttiğimiz "doğa"sını gerçekleştirebilmesinin bir ön-koşulu anlamında "doğal"lığından söz eder ve devleti olmayan bir kişinin ya insanın çok üstünde ya da çok altında sayılması gerektiğini söyler.
70 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b 25-30.

ortak ereği sayılan şeyi "mutluluk" olarak alması bizleri yanıltmamalı; asıl olan şudur: "Gerek bireyler gerekse şehirler için *en iyi yaşam*, erdemin gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş erdemi olan yaşamdır".[71] Bu tür bir yaşam insan tekleri için iyidir, çünkü, insan için asıl olan ne olursa olsun yaşamak değil, insanca yaşamaktır; insanca yaşabilmesi, diğer varlıklardan farkını ortaya koyabilmesi ise ancak bu tür bir yaşamda, yani erdemleri esas alan bir anayasaya sahip, erdemli insanlarca yönetilen bir toplum ve devlet içinde erdemli bir eylem hayatı sürmekle olanaklı olmaktadır. Bu nedenle, "yurttaş, yönetici ve en iyi adam için aynı niteliklerin zorunlu olduğuna ve aynı adamın, önce yönetilen sonra da yöneten olması gerektiğine inandığımıza göre, insanların iyi insanlar haline gelmesini sağlamak, onların hangi yolla böyle yapılabileceğini ve en iyi yaşamın erek ya da amacının ne olduğunu düşünmek" bir anayasa yapıcısının olduğu kadar, bir siyasetçinin ve devlet adamının da esas görevidir.[72]

MODERN DEVLET VE SİYASET ANLAYIŞI

Görmüş olduğumuz gibi antik dönemde, erdemler ve bununla bağlantılı olan insanlaşma (insanın doğasını gerçekleştirmesi) esas olarak tek kişiyle ilgili olsa da, özellikle belirli bir etkinlik yaşamını gerektirmesi bakımından toplumsal ve siyasal bir boyuta da sahiptir. Bu gerçeğin farkında olan birçok Antik dönem filozofu gibi Aristoteles de, ideal anlamda siyasal-toplumsal yaşam ve devleti günümüzde anlaşıldığı biçimiyle araç değerlere, hazza, zenginliğe, şöhrete, bir parti veya sınıf için yararlı olana vb. ulaşmanın bir aracı olarak görmez. Amacının bilincinde ve kendine özgü işi/işlevi yerine getirecek şekilde örgütlenmiş bir siyasal-toplumsal yaşam ve devlet insanın diğer varlıklardan farkını ortaya koyabilmesi için var olması zorunlu olan yaşamsal bir ortam ve yapıdır ve hiçbir zaman, bu yapının asli unsurları olan "yurttaş"lardan bu yurttaşlarla ilgili olan "insanlaşma" ve "değerler"den (etik olandan) bağımsız olarak düşünülemez. Nitekim, Platon ve Aristoteles'in bireyin özgürlüğünü baş değer sayan demokrasiyi ve zenginliği baş değer sayan oligarşiyi kötü/bozulmuş yönetim/anayasa/devlet tipi olarak göstermelerinin temel sebebi de budur; temel değer olarak erdemleri değil de zenginliği, özgürlüğü, eşitliği, güvenliği ya da diğer ikincil iyileri kabul eden bir anayasa/devlet asıl amacından sapmış bir devlettir.

Buna karşılık ilk tohumları Rönesans döneminde atılan ve günümüzde artık yaşamın her alanına kök budak salmış olan, "modern" denilen, toplumsal yaşam, devlet ve siyaset anlayışında erdemler ve daha genel olarak değerler bir kenara atılır ya da ikincil konuma indirgenir; çünkü, insana bakış ve değer anlayışı değişmiştir. İnsanların eşit olmadığı, insanlar arasında yapı ve değer farkı olduğu ve Nietzsche'nin vurguladığı gibi, bu farklılığın sadece değerlendirme biçimlerinin, çabalamaya değer buldukları "iyi" anlayışlarının, sahip oldukları değerler listesinin farklılığına değil, aynı zamanda bu listenin ilk sırasına yerleştirdikleri değerlerin farklılığına denk düştüğü unutulmuş ve soyluluğu, eğitimi, erdemleri, mutlak adaleti temsil eden efendi ahlakının yerini köle ahlakı almış ve bu ahlak ve insan anlayışı da günümüzde, demokrasi-halkın-yararı-eşitlik-özgürlük-kardeşlik-çoğulculuk-hoşgörü gibi sloganlara sarılan modern liberal-yararcı-faydacı insan-etik ve siyaset anlayışını doğurmuştur.

---

71 Aristoteles, *Politika*, 197.
72 A.g.e., 222.

genellikle "isteyenin istediğini yapması" olarak anlaşılan özgürlük temel değer olarak lınırken, Aristotelesçi anlamda insansal iyi (mutluluk) ve insanlaşma temaları ise özel bir orun olarak anlaşılmış ve böylece siyasetin ve devletin etikten kopuş süreci başlatılmıştır.

Ayrıntısına inmeden sadece örneklendirmek amacıyla kısaca belirtecek olursak, Modern Batılı" devlet-siyaset anlayışının ve dolayısıyla William R.Lund'un yukarıda söz ettiği Rawls'unki dahil üç farklı liberal modelin ilk tohumlarının, bazı yorumcular tarafından, bu dünyanın dışındaki bir Kadir-i Mutlak otoriteye ve onun yeryüzündeki sözde temsilcilerine karşı bir isyan hareketinin başlangıcı olarak nitelendirilen Rönesans dönemiyle ve bu dönemin bu alandaki en büyük temsilcisi olan Machiavelli ile atıldığı söylenir; ama atılan bu tohumun ilizlenip ürün vermeye başlaması Hobbes'un görüşleriyle olanaklı olmuştur.

Machiavelli, *Hükümdar*'da, iki noktanın altını çizer. Birincisi, Tanrı devleti dönemi ısmen de olsa sona ermiştir; çünkü "Tanrı eylemlerimizin ancak yarısına hükmedebilir";[73] kincisi antik dönem filozoflarının erdemli ve "üstün insanı" bir ham hayaldir. Bu durumda, bir ral, bir yönetici, iktidarını koruma ve güçlendirme amacına ulaşmada Tanrı'nın vekilliğine ığınamayacağına göre, çoğunluğun, "halkın" desteğini almalıdır. Bunun için de erdemli lmasına gerek yoktur, öyle görünmesi yeterlidir; yani bir hükümdar veya yöneticinin deta iki ayrı kişiliği olmalıdır.[74] Machiavelli, bu görüşleriyle, *virtue* (erdem) yerine *virtu* ustalık) terimini siyasetin temeline oturtmuştur. *Virtu,* belirsizlik ve/veya kargaşa ortamında *gerekeni* yapabilme yetisidir ve etik hiçbir içeriği yoktur; önemli olan istenilen sonucun elde dilmesidir.

Hobbes ise "insan"ın bireysel ve toplumsal yapıp etmelerini belirlemede Tanrı'nın, ilisenin ve bu dünyaya ait olmayan bütün güçlerin otoritesini tamamen yıkmanın yolunu çar; ama bu kez de "insan", "doğa"nın, *Devlet*'in, *Leviathan*'ın ve *öteki* "insan teki"nin bir ölesi haline gelir. Ama bu "gönüllü köleliktir"; çünkü, ötekilerden oluşan *toplum* ve mutlak ücü ve egemenliği temsil eden *Devlet*, bir taraftan bireylerden ayrı, onların üstünde, gizemli, orkutucu, şekillendirici, kısıtlayıcı ve düşman bir varlığa dönüşürken, diğer taraftan da arışın, mutluluğun, bireysel hak ve özgürlüklerin güvencesi, daha doğrusu bir aracı haline elir. Peki, Hobbes'un devlet anlayışı nasıl bir insan ve değer anlayışı üzerine kurulur?

Hobbes'a göre, insan, doğal-canlı bir varlıktır ve böyle oluşuyla doğadaki yasalara abidir; bütün arzu ve istekleri, bütün yapıp etmeleri bir neden-etki zinciri içinde yer alır. nsanların bütün yapıp etmelerinin temelinde varlığını devam ettirme ve bunu güvence altına lma ortak kaygısı/güdüsü yatar. Birey varlığını sürdürmesine *yarayan* ve dolayısıyla *haz* eren şeyleri ister, ona *zarar* ve dolayısıyla *acı* veren şeylerden de kaçınır (tiksinir). "İyi" e "kötü" denilen şeylerin temelinde de bu yatar. Haz veren şeyler iyi, acı veren şeyler kötü larak adlandırılır. Dolayısıyla, Hobbes felsefesinde mutlak bir iyiden veya kötüden, yani her nsan için geçerli bir takım değerlerin varlığından söz edilemez; bireyin, *o an ve o koşullarda stediği şey iyi*, değerli, tiksindiği veya kaçındığı şey ise kötü, değersizdir. Ancak, Hobbes'a göre, insana haz veren şeyler yalnızca yerine getirilmiş istekten doğmaz, bir isteğin ya da rzu edilen şeyin yerine getirilmesi durumunda doğacak sonuçları düşünmek de insanlara haz erir ve bunlar Hobbes'a göre, düşünsel veya akılsal diyebileceğimiz hazlardır.[75] Dolayısıyla, an alınan haz, bir şeyin gerçekleşmesi umudundan doğan haz ve bir de bireyin kendi nesli

---

[73] Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Kemal Karabulut (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 245.
[74] A.g.e., 192-193.
[75] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 49.

için "iyi" koşullar hazırlamasından doğan haz, bizim mutluluk dediğimiz şeyin esasını oluşturur. Başka bir deyişle, Hobbes'un "insan"ı, Aristoteles'in hayvanlarla aynı seviyede gördüğü, yani bütün yapıp etmelerini haz ve acının belirlediği, henüz "insana özgü işi"ni gerçekleştirememiş "insan"dır.

Fakat, Hobbes'a göre, eski ahlak felsefecileri mutluluk ve erek konularında yanılmaktadır. Onların düşündüğü anlamda ne bir "nihai amaç" vardır ne de "en yüksek iyi". Mutluluk, "bir nesneden diğerine arzuların devamlı ilerleyişidir; bir şeyin elde edilmesi bir başka şeye giden yoldur sadece" Çünkü, hem insanın arzusunun nesnesi sürekli değişmektedir, hem de arzunun asıl nesnesi bir anlık haz değil, "gelecekteki arzularının yolunu daima güvence altına almaktır".[76] Bu yüzden bireylerin güç (mal-mülk, zenginlik, arkadaş, şöhret vb) sahibi olmaları ve bunun için yarışmaları doğaldır.

İnsanların, (a) herkes kendinden, kendi payına düşenden memnun olduğu ve (b) herkes varlığını sürdürmenin kendisince bir yolunu bulabildiği için, eşit olduğunu ve bu eşitlik düşüncesinden yarışma ve rekabetin "doğal"lığının çıktığını kabul eden Hobbes, "insan doğası"nda yarışma dışında iki kavga veya çekişme nedeni daha bulur: *çekingenlik* ve *şan-şeref*. Bunlardan yarışma, "insanları kazanç için", çekingenlik, "güvenlik için", şan-şeref, "şöhret için mücadele etmeye iter".[77] Ve bu durumun yıkıcı etkilerinden korunmak, can ve mal güvenliklerini sağlamak için, bireyler, -bunları tek başlarına yapamayacaklarından- "ortak bir kudrete itaat etmeye yönelirler", çünkü, insanın hayatını ve özgürlüğünü sağlamasının başka bir yolu yoktur" ve bu *sivil itaat* olarak adlandırılır.[78] Bu şekilde ve bu amaçla bir toplum sözleşmesi yapılır ve insanlar doğa halindeki özgürlüklerinden feragat ederek mutlak özgürlük ve güce sahip bir varlığın, devletin uyrukları haline gelirler ve birer uyruk ya da "köle" olarak bazı "hak"lara kavuşurlar. Başka bir deyişle, bir taraftan, toplumsal yaşam gibi devlet de bireylerin tek başlarına ulaşamayacakları "iyi"lere (hazza dayalı mutluluğa, can güvenliğine vs) ulaşabilmelerinin bir *aracı* haline gelirken, diğer taraftan kısmen özgür ama tam eşit olan bireyler de başta "can ve mal güvenliği" olmak üzere bir takım haklara kavuşurlar.

Hobbes'a göre, doğal hak, bireyin, "kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür".[79] Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, Hobbes felsefesiyle birlikte, "akıl" etik boyutunu yitirerek, bireyleri haz ve yarara dayalı amaçlarına ulaştırmada en iyi yolu bulmaya yarayan bir *araca* dönüşürken, "özgürlük" de Platon ve Aristoteles'in eleştirdiği ve nihayetinde insanı köleliğe sürükleyeceğini düşündükleri, "herkesin [kendisince iyi bildiği şeyi elde etmede] istediğini yapması" anlamında serbestlik olarak düşünülmeye başlanmıştır.

Hobbes'un, (1) insanların eşit olduğu, (2) belirli yasalara (haz ve acıya) göre işleyen bir "insan doğası" olduğu, (3) mutlak bir iyinin olmadığı, dolayısıyla (4) her bireyin kendi iyisini kendi bildiği yoldan elde etmede özgür olduğu düşünceleri, tamamen, Mill'in bir ifadesini kullanacak olursak, "sıradan insan"dan (ordinary people), onun yapısında gördüğü özelliklerden hareketle ortaya attığı düşüncelerdir ve bir gelenek haline gelen bu yaklaşım

76 A.g.e, 76.
77 A.g.e, 94.
78 A.g.e., 78.
79 A.g.e, 96.

biçimi ve düşünceler, daha sonraki dönemlerde felsefi sorgulamanın temeline bireyi ve bu bireylerden oluşan çoğunluğu, onun psikolojisini ve değer dünyasını oturtan düşünürlerce, iki koldan, özü itibariyle sürdürülmüş ve sonuçta günümüzde egemen olan ve ilk bakışta farklı gibi görünen iki siyasal anlayışın doğmasına yol açmıştır.

Hobbes'un modern Batı'nın insan-devlet ve etik görüşünün ana kaynağını oluşturacak olan bu düşünceleri, daha sonra Dewey ve başkalarının yaptığı gibi, "insan doğası"na göndermede bulunduğu ve bu doğayı sadece insanın psikolojik yanına dayandırdığı ya da "doğa yasalarına" başvurduğu gerekçesiyle eleştirilebilir.[80] Fakat, asıl önemli olan ve hala gözden kaçan nokta, Hobbes'un bu saptamalarının tamamen sıradan insanın gündelik yaşamında ortaya çıkan, değer, eğilim, huy veya özelliklere dayanıyor olmasıdır. Başka bir deyişle, Hobbes, bütün insanları eşit, üstün ve yaratıcı insanları da yok sayarak sadece sıradan insanın özelliklerini insan doğası olarak almış, sıradan insanın sözde değerlerini her insanın ulaşmaya çalıştığı ortak amaç olarak göstermiş ve dolayısıyla etik-toplum-siyaset ve devlet anlayışını da bu temel üzerine oturtmuş ve böylece, kendisinden sonrakilere, insan realitesinin ancak bir kısmına işaret eden, eksik, ama son derece etkili bir -kimine göre "psikolojik" kimine göre ise "felsefi"- yaklaşım biçimi bırakmıştır. Fakat, Hobbes'u kıyasıya eleştirmesine rağmen, son tahlilde "halkın sesi Tanrının sesidir" diyerek, başımıza en büyük belalardan birisini açmış olan Rousseau'dan Lund veya Dworkin'e kadar kim nasıl adlandırırsa adlandırsın veya ne kadar eleştirirse eleştirsin, "sıradan insan"dan hareket eden her toplum-siyaset-devlet anlayışı önünde sonunda Hobbes'un *bireyi* her şeyin ölçüsü yapan bu değer ve insan anlayışının temel savlarını kabul etmek zorunda kalır: (a) her insan akıl sahibidir, (b) insanlar eşittir, (c) insanlar özgürdür, (d) mutlak bir iyi veya değer yoktur.

Bu geleneği günümüze taşıyan liberal-yararcı filozofların başında Bentham ve onun öğrencisi J.S.Mill gelir. Bunlara daha sonraları Spencer, Pierce, Dewey ve James gibi başka liberal-pragmatist düşünürler eklenmiştir. Toplumsal yaşamın amacı, yani "ortak, en yüksek insansal iyi" olarak en büyük çoğunluğun (hazza dayalı) en büyük mutluluğunu alan Bentham, Mill tarafından eleştirilir. Öğrencisi olan J.S.Mill, aynı formülü benimsemekle birlikte, bireysel yaşamın amacının sırf hayvansal hazlar almaya indirgenmesine karşı çıkar ve bir takım entelektüel etkinliklerin getireceği daha yüksek hazzı merkeze oturtur ve "fayda"dan bağımsız bir "hak" ve ahlak görüşünden söz edilemeyeceğini ileri sürer.[81] Mill, mutlak bir "iyi" ve "doğru"nun olmadığı inancının etkisiyle, bireylerin bu amaca (her iki tür hazza) ulaşmalarının, yani bireylerin kendileri için *yararlı* veya *faydalı* olanı elde etmelerinin olanağının koşulu olarak *özgürlüğe* büyük önem atfeder. Hobbes'un "doğal hak" dediği şeyi ve buradaki tanımı olduğu gibi "özgürlük"e aktarır ve karşımıza şöyle bir "özgürlük" anlayışı çıkar: "Özgürlük adını hak eden tek özgürlük, başkalarını saadetlerinden mahrum etmeye veya onların saadetlerini elde etme gayretlerine engel olmaya kalkışmadığımız müddetçe kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yoldan arama özgürlüğüdür. Her birey gerek bedensel, gerekse zihinsel ve ruhsal bakımlardan kendi sağlığının asıl ve yegane bekçisidir".[82] Mill'in, insanların eşit olduğu ve *her insanın* Hobbes'un belirttiği gibi, kendi hakkını en iyi şekilde korumada kullanabileceği bir araç anlamında "akıl" sahibi olduğu inancına dayalı bu "hak",

80 John Dewey, *Özgürlük ve Kültür,* çev.Vedat Günyol (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 99.
81 J.S.Mill, *Hürriyet Üstüne*, çev. M.Osman Dostel (Ankara: Liberte Yayınları, 2004), 42.
82 A.g.e., 45.

"toplumsal-bireysel iyi" ve "özgürlük" düşüncesi, devlet anlayışı bakımından Hobbes'tan ayrılır gibi düşünülür.

Özgürlükleri sınırlayan ve bireyler adına kendisi karar veren, hatta Hobbes'a göre neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyen despotik bir devlete, üstün kişiler tarafından yönetilse bile karşı çıkan Mill, devletin ya da "siyasal mekanizma"nın kendi kendine işleyen doğal bir mekanizma veya bir makine olmadığını, "sıradan insan"lar (*ordinary men*) tarafından yaratıldığını ve dolayısıyla da bu tür insanlar tarafından yönetilmesi gerektiğini ileri sürer.[83] Diğer taraftan, yine Mill'e göre, belirli bir toplumun veya genel olarak insanlığın mutluluğu ve refahı için korunması gereken menfaatlerin/çıkarların/yararların (*interests*) neler olduğu ve nerede yattığı konusunda bir sınıflama yapmak oldukça zordur, çünkü, bunlar, toplumdan topluma olduğu gibi gruptan gruba (hatta bireyden bireye) değişir.[84] Bu nedenle devletin asli görevinin ne olduğunu ve ideal devletin nasıl bir şey olduğunu kesin olarak belirtmek zordur, ancak şu söylenebilir: en iyi yönetim, *ilerlemenin* tek bir biçimini değil, her biçimini destekleyen yönetimdir.[85] Başka bir deyişle, bir halkın, bir halkın her bir kesiminin ve aynı şekilde *her bir bireyin* sahip olduğu bütün güçleri/yetenekleri sınırlama olmadan geliştirebileceği ve bunun için gereksinim duyduğu şeylerin zorunlu bireysel yarar veya hak olarak kabul edildiği ve korunduğu bir yönetim; yani temsili demokrasi en iyi yönetim biçimidir.[86]

Modern siyaset ve devlet anlayışının bir diğer faili olan ve "aşırı bireyci"liği daha sonraları diğer bir liberal olan Dewey tarafından bile eleştirilecek olan, ama dikkatli baktığımızda günümüzdeki neo-liberal söylemin ilk biçimini cisimleştirmiş olduğu görülecek olan Herbert Spencer, insanın bir takım doğal yasalara tabi olduğunu söyler ve devletin asli görevinin sadece "düzeni" korumak; yani bireyin "doğal hakları"nı ve mülkiyeti korumak ve bireylerin can güvenliğini sağlamak olduğuna inanır. Devletin, ahlaksal normları belirlemek, dini savunmak, ticaret ve iş hayatını düzenlemek, yoksullara yardım etmek veya sağlık hizmeti vermek gibi yükümlülükleri yoktur ve olmamalıdır;[87] devletin yetki ve sorumluluk alanı mümkün olduğunca daraltılmalıdır. Diğer taraftan, birey açısından düşündüğümüzde ise Spencer, Hobbes'un şu ilkesini hayata geçirmek ister gibidir: birey, kendi çıkarları konusunda, çevresindeki insanlara güvenmiyor ise, kendini güvenceye almasının "akla yatkın" yolu, her türlü yöntemi kullanarak, "olabildiğince çok insanı hakimiyeti altına almak" olacaktır. Spencer'a ve Hobbes'a göre, bu yol, hem birey hem belirli bir ulus açısından, kendi varlığını koruması amacı bakımından hem *akla uygun* hem de *izin verilebilir* bir yoldur.[88]

Böylece insanlaşmayla ve asıl değerlerle bağı daha önceden kopartılmış olan "modern" devlet, kendisi dışında hiçbir üst otorite kabul etmeyen ve her şeyin ölçüsü yapılan bireylerin karşısında düşman bir varlık haline gelir. Bu çoğunluğun iradesine saygılı liberal-demokratik devlet anlayışı, Nietzsche'nin belirttiği gibi, sonunda devletin toptan ortadan kaldırılması, eskiden devlete atfedilen tüm görevlerin *özel şirketlerce* karşılanması talebini

83 John Stuart Mill, *Consideration on Representative Government*, (New York: The Liberal Arts Pres Inc., 1958), 6.
84 A.g.e., 16.
85 A.g.e., 35.
86 A.g.e., 55.
87 William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel (İstanbul: Şule Yayınları, 2003), 339.
88 Hobbes, *Leviathan*, 93.

loğuracaktır.[89] Oysa devlet ile halk arasındaki ilişki, Aristoteles ve Platon gibi Nietzsche için le efendi ile ev halkı ya da baba ile çocukları arasındaki ilişkiye benzer ve yönetim ile halk rasında ve aynı şekilde kamusal olanla özel olan arasında bir ayırım yapılamaz; devlet, daha üksek sayılan yöneticiler ile daha aşağı sayılan halkı temsil eden iki ayrı erkin uzlaşmasına layalı bir sözleşmeden ibaret değildir.[90]

Sonuç olarak, antik dönemde başlayan toplum-siyaset-devlet alanındaki tartışmada nsanlar arasında yapısal farklılık olduğunu savunan ve erdemlere ulaşarak insanlaşmasını amamlamış üstün insanı merkeze alan Platon-Aristoteles geleneği ile bunun karşısında yer lan ve "demos"u ve onun değer anlayışını, eşitliği, özgürlüğü, zenginliği, hazzı savunan elenek arasındaki savaşı demos, halk veya çoğunluk olarak adlandırılan tarafı tutanlar azanmıştır. Günümüzde egemen olan bu toplum-siyaset-devlet anlayışı ister klasik ister eo- olarak adlandırılsın ya da isterse Lund'un belirttiği gibi üç farklı liberal proje olarak unulsun öz olarak aynıdır. Her liberal anlayış, hatta bunun alternatifi olarak sunulan her osyalist anlayış son tahlilde Hobbes felsefesiyle ortaya çıkan modern insan ve değer nlayışına dayanır. Liberaller arasında bu konuda esaslı bir farklılık olmadığını şu örnekle çıklayarak, tartışmanın devamını başkalarına bırakalım. Günümüzde klasik ve neo liberal iyaset anlayışının eksikliklerini gidermeye yönelik çaba olarak değerlendirilen Rawls'un bir akım temel değerlere gönderme yaparak oluşturduğu görüşünün temel savlarından birisi udur: "hakkaniyet olarak adalet, gerçekten de siyasal cemaat idealini, eğer bu idealden kasıt ir bir (kısmi ya da tam) dinsel, felsefi veya ahlakı bir kapsamlı doktrin etrafında birleşmiş ir toplumsa, bir kenara bırakmaktadır".[91] Devlet, dolayısıyla da başta anayasa olmak üzere asalar, Aristoteles'in iddiasının tam tersine, felsefi veya ahlaki bir temele oturtulmamalıdır. kincisi, yine Rawls'a göre, ideal toplum ve siyaset anlayışımızı, artık felsefi olmaması ereken "justice as fairness" ilkesi üzerine oturtmalıyız ve bunu yaparken de bütün insanları 'özgür", "rasyonel", "kendi çıkarlarını koruma amacı taşıyan" ve "eşit olan" varlıklar olarak kabul etmeliyiz.[92] Rawls'un bu görüşleri Dewey'in aşırı bireyci bularak eleştirdiği Spencer'in yukarıda dile getirdiğimiz görüşünden ya da Hobbes ve Mill'in siyaset-devlet nlayışından temel dayanakları, yani insan ve değer anlayışı bakımından ne ölçüde farklıdır? Kanımca pek de farklı değildir, çünkü soyut ve eşit olarak alınan birey kategorisi, birlikte önelinen, değerlere dayalı bir yaşam anlayışını hiçe sayacak şekilde ön planda tutulmaktadır.

DEĞERLENDİRME

Dolayısıyla, Aristoteles ve Platon'un devlet felsefesinde olup da Rönesans döneminde ve sonrasında olmayan şey, devletin etik boyutu ve "özgür insan" boyutudur; toplumsal yaşamın veya devletin amacı, eğer yurttaşlarının değerleri hayata geçirebilmeleri için uygun koşulları yaratmak değil de sadece insanların can ve mal güvenliğini sağlamak ve çıkarlarını korumak ise bu asıl anlamda insana uygun bir siyasal yaşam değildir; bir çok hayvan türünde görülen topluluk yaşamıdır; *yurttaşlarının akıl ve erdeme uygun yaşayarak mutlu olmasını amaçlamayan bir devlet, Aristoteles'in deyişiyle, bozulmuş bir devlettir.* Aristotelesçi anlamda

89 Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca 1*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 311.
90 A.g.e., 296.
91 John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. M.Fevzi Bilgin (İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2007), 236.
92 John Rawls, *A Theory of Justice* (London: The Belknap Press, 1971), 11.

ortak iyiliği amaçlamayan bir anayasa, "doğru ölçütten (örnekten) *sapma*"dır. Doğru, yani mutlak adalete uygun olan, dolayısıyla, tek bir kişinin veya bir azınlığın çıkarını veya yararını değil, bütün yurttaşların ortak iyiliğini (zengin-fakir, soylu-sıradan ayrımı yapmadan bütünün iyiliğini) amaçlayan anayasalar veya yönetim biçimlerinde (bu ikisi aynı şeydir) *egemen güç yurttaşlar topluluğudur*; bu gücü bir kişinin, bir azınlığın veya çoğunluğun temsil etmesi o kadar da önemli değildir; önemli olan "insanlaşmasını tamamlamış" kişi veya kişilerin yönetmesidir.

Dolayısıyla, Aristoteles'in belirttiği gibi, en iyi yönetim biçiminin ne olduğunu sorgulayan birisi, öncelikle hem bireysel hem toplumsal anlamda "insan için" en uygun ve en iyi yaşam biçiminin ne olduğu konusunda belirli bir görüşe ulaşmak zorundadır. Sağcı-solcu, liberal-sosyalist, zengin-yoksul, inanan-inanmayan, Türk, Kürt, Yunan veya Alman, değil, "insan için" en iyi yaşam biçiminin ne olduğunu ortaya koyabilmek için ise "insan için hayatı yaşanmaya değer kılan" şeyin, onu anlamlı yapan şeyin, yani baş "değer" saydığımız şeyin *ne olduğu* ve *ne olması* gerektiği konusunda kafalarımızın açık olması gerekir. Çünkü neyi değer kabul ettiğimiz ve bu değer üzerine inşa ettiğimiz ya da etmeyi düşündüğümüz bireysel-toplumsal yaşam biçimi, aslında "insan"dan ne anladığımızın, *insanın değerini* nede/ nerede gördüğümüzün dışa vurumudur. "İnsan"ın ne olduğuna ilişkin farkında olduğumuz ya da olmadığımız görüşümüz, kabulümüz veya inancımız "değer" sayılması gereken şeyin ne olduğuna ilişkin kesin hükmümüzü de beraberinde getirmektedir. Örneğin, özellikle tek tanrılı dinlerin etkisiyle, "insanı" öz olarak bu dünyaya ait olmayan, öte dünyaya ait, cennetten kovulmuş, "düşmüş" bir varlık olarak gören bir kimsenin, insanın değerine ilişkin görüşü ve bu görüş üzerine oturtacağı ideal toplumsal-siyasal düzen anlayışı ile insanı bu dünyaya ait olan ve kendi değerini kendisi yaratmak zorunda olan bir varlık olarak gören bir kimsenin "insansal iyi"si ve bu iyiyi gerçekleştirmek için kurulması gereken toplumsal-siyasal yapı anlayışı da farklı olacaktır. Aynı şekilde, insanı sadece varlığını sürdürmek için haz ve çıkar peşinde koşan ve bu uğurda biribiriyle savaşan basit bir canlı varlık olarak alan Hobbes'un ya da insanın basit bir canlı varlık olmadığını, bu nedenle daha yüksek hazlar ve ortak yarar peşinde koşması gerektiğini ve hem kendi hem toplum adına, ortak iyi olarak alınan yüksek hazza dayalı mutluluğu amaçlaması gerektiğini savunan J.S.Mill'in ve onun "değişmez bir insan doğası" ve bizleri mutlak doğrulara ulaştıracak bir "akıl"ın olmadığını savunan John Dewey ve William James gibi faydacı-bireyci-özgürlükçü ardıllarının toplum-siyaset ve devlet anlayışı da yukarıda belirtilen her iki anlayıştan farklı olacaktır.

Kaynaklar

Aristoteles. *Politika.* Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Nikomakhos'a Etik. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi,1998.

Ruh Üzerine. Çeviren Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Kitabevi, 2000.

Fizik. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Metafizik. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford Translation, (Volume 1 and 2) Edited by J.Barnes. Princeton University Press, 1995.

Ebenstein, William. *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri.* Çeviren İsmet Özel. İstanbul: Şule Yayınları, 2003.

Dewey, John. *Özgürlük ve Kültür.* Çeviren Vedat Günyol. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Çeviren Semih LİM. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

James, William. *Faydacılık.* Çeviren Tufan Göbekçin. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003.

Kuçuradi, Ioanna. *Etik.* Ankara: TFK Yayınları, 1996.

İnsan ve Değerleri. Ankara: TFK Yayınları, 1998.

Lund, William R. "Politics, Citizens and the Good Life:Assessing Two Versions of Ethical Liberalism." Political Research Quarterly, Vol.49, No.3 (Sept., 1996).

Machiavelli. *Hükümdar.* Çeviren Kemal Karabulut. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.

Mill, John Stuart. *Consideration on Representative Government.* New York: The Liberal Arts Press Inc., 1958.

Hürriyet Üstüne. Çeviren M.Osman Dostel. Ankara: Liberte Yayınları, 2004.

Nietzsche. *İnsanca, Pek İnsanca 1.* Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.

İyinin ve Kötünün Ötesinde, Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2004.

Özcan, Muttalip. "Aristoteles'in Doğa ve İnsan Doğası Görüşü", SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 12 (2005).

Platon. *Devlet.* Çevirenler S.Eyüpoğlu, M.A.Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.

Rawls, John. *Siyasal Liberalizm.* Çeviren M.Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2007.

A Theory of Justice. London: The Belknap Press, 1971.

Aslıgibilik (otantisite): öyle olma ve başka türlü olamama istenci

Erdoğan Yıldırım ve Koray Değirmenci

Adorno'nun kısaca 'öyle-olmak-ve-başka-türlü-olamamak'[1] diye tanımladığı aslıgibilik (*authenticity*; eski Yunancada *authentikos*), Heidegger'in Batı metafizik geleneği olarak isimlendirdiği düşünce geleneği içinde halen her uğrakta karşımıza çıkan bir kavramdır. Aslıgibiliğin bu ısrarlı varlığının arkasında henüz düşünce alışkanlığımızın her türden temsil sorununu ele alırken temsilin temsil ettiği şeyle arasındaki ilişkinin doğasına dair varsayımlardan kendisini kurtaramamış olması yatar. Her ne kadar modern dönemden sonra geldiği varsayılan postmodern dönemde sözcük olarak önemini yitirmiş gözükse de, aslıgibilik bir kavram olarak başka sözcüklerin arkasında varlığını sürdürmektedir. Çünkü aslıgibilik, şeylerin herşeyden önce elde olanın ötesinde, arkasında, ya da ona içkin olarak bir asla bağlı, o asla sadık tezahür ettiğini ya da etmesi gerekliliğini belirtir.

Batı düşünce geleneğinde aslıgibiliğin bu ısrarlı varlığının bir tesadüf eseri olduğunu öne sürmek mümkün değildir. Bu rastlantısal olmayan ortaya çıkışın kökenini Batılı düşünürlerin kendi düşüncelerini ortaya koyarken -sanki bunun için kendi otoriteleri yeterli değilmiş duygusu içinde- eski Yunan düşünürlerine yaptıkları göndermelerde aramak gerekir. İddiaya göre felsefe eski Yunancada kendisini bir *sophia* (hikmet) sevgisi olarak ortaya

1 Theodor W. Adorno, *Philosophy of Modern Music*, çev. Anne G. Mitchell ve Wesley V. Blomster, 1. Baskı (New York: Continuum International Publishing Group, 2007), 136.

koyduğundan, yani Heidegger'in deyimiyle Batı geleneğinin şafağı söktüğünden bu yana, görünürde olanın arkasında, görünürde olanın 'aslında' ne'liğini belirleyen ve görünürde olanın hakikatini, onun doğasını içeren bir töz olduğu düşüncesi etrafında dönmeye başlamıştı. Zaten *sophia*'nın şeylere müdahale etme bilgisi olarak anlaşılabilecek olan *techne*'den farklılaşması ve giderek *techne*'nin *sophia*'ya göre daha aşağı bir bilgi olarak görülmüş olması da bunu ifade eder.

Örneğin, *Metafizik*'ine "bütün insanlar doğal olarak bilgi ister (arzu eder)" diye başlayan Aristo, deneyim (*empeiria*; özelin bilgisi), bilimsel bilgi (*episteme*) ve *techne*'yi (yaratma bilgisi) karşılaştırırken, deneyimden hareket edenin sadece olguyu bilmesine karşın, *techne*'yi kullanan üreticinin (ustanın; *technites*) olgunun neden ve biçimini de bildiğini, yaptığı işler hususunda bir kuramı (*logon*) olduğunu söyler.[2] Bundan sonra bilgi türlerini hiyerarşik bir sıralamaya sokan Aristo "deneyimleyen insanın, herhangi bir duygulanım gücü sahibinden; yaratıcı bilgi sahibinin (*technites*), deneyimleyen insandan; ustanın (*cheriotechnon*), zanaatkardan (*architecton*)" daha bilge olduğu ve kuramsal bilginin yaratıcı bilgiden daha hikmetli olduğunu" belirtir.[3]

Böylece hikmet sahibi olmak anlamına gelen bilgeliği bilme sıralamasının en tepesine yerleştiren Aristo, hikmetin doğrudan doğruya en bilinebilir ve bilinmeye değer olanla yani birinci prensipler ve nedenlerle ilgilendiğini, bu nedenle de en mükemmel bilgi olduğunu söyler. Hikmet en mükemmel bilgidir bilgi olmasına ve bilinmesi en mümkün olana yönelmiştir, ama öte yandan da evrenselin bilgisi olmasından dolayı duygulanımlardan da en uzak bilgidir. Hikmetin duygulanımlardan uzaklığı aynı zamanda onu elde edilmesi ve anlaşılması en zor bilgi de yapar. Görüldüğü üzere deneyimlere dayalı özelin bilgisi ve şeylerin derinlerine nüfuz ederek onların özel deneyimlerinin arkasında yatan ilk prensip ve nedenlere ulaşan kuramsal, mükemmel hikmet arasında varolan bu ayrışmanın temelinde, görünümlerin arkasında bu ilk prensip ve nedenin işaret ettiği evrensel bir töz olduğu düşüncesi yatar. Bu düşünce bir kez ortaya çıktıktan sonra bizim şu aslıgibilik kavramı bir anlam taşımaya başlayacaktır.

Böylece özel deneyimlerin bilgisi ve bu deneyimlerin bizzat kendilerinin de dayandığı varsayılan evrensel ilk prensibin ve nedenin bilgisi arasındaki fark ile beraber, aslıgibilik sorunu duygulanımlar yoluyla elde edilen özel deneyimlerin ne kadar aslı gibi olduğu sorunu halini almaktadır. Bunun bütün Batı metafiziği içinde neden en temel sorunlardan biri olduğunu anlayabilmek için belki de Parmenides'in (M.Ö. erken 5. yüzyıl) ünlü didaktik şiirine göz atmak gerekecektir.

Parmenides şiirine, Heidegger'in *aletheia*'dan başka bir şey olamaz diye yorumlamayı seçtiği,[4] herşeyi bilen insana bizzat kendi elleriyle kılavuzluk eden bir tanrıçadan bahsederek başlar. Parmenides'i karşılayan tanrıça ona şöyle seslenir:

Hoşgeldin asil genç, ölümsüz arabacıların kullandığı arabayla mekanıma gelen. Seni bu yolda yolculuk etmeye sürükleyen şey kötü talih (*moira*) değil adalet (*dikē*) ve doğruluktur (*themis*).

2 Aristotle, *Metaphysics, Books I-IX*, çev. Hugh Tredennick (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 3, 980a.

3 a.g.e., 981b.30-982a.5. Metindeki tüm çeviriler yazarlara aittir. Orijinal dili Almanca olan eserler orijinal aslından ve ingilizce çevirisinden karşılaştırılarak çevrilmiştir. Dipnotlarda eserlerin ingilizce versiyonları verilmiş, karşılaştırma yapılan Almanca versiyonlar ise kaynakçada belirtilmiştir.

4 Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, çev. David Farrell Krell, 2. Baskı (San Francisco: Harper & Row, 1984), 93.

Bu yol insanların çiğnediği yoldan uzaktadır gerçekte! *İkna edici hakikatin sarsılmaz kalbinden* ölümlülerin içinde hakiki inanç olmayan fikirlerine kadar herşeyi öğrenmen gerektiğini gör.[5]

Parmenides'ten aşağı yukarı bir kuşak sonra Aristo da insanın en temel sorununu bilme sorunu olarak görmüştür. Ancak, Aristo'daki haliyle deneyimlerin özel bilgisi ve evrenselin (ilk ilke ve neden) kuramsal bilgisi diye ikiye ayırdığını gördüğümüz bilgi, Parmenides'te de aynı şekilde tanrıçalar tarafından "ölümlülerin içinde hakiki inanç olmayan fikirleri" ve "ikna edici hakikatin sarsılmaz kalbi" olarak ikiye ayrılmakla kalmaz; şiirdeki nitelemelerden kolaylıkla görülebileceği gibi bu ikisi arasında eşitsiz bir ilişki kurulur. Tanrıça, her ne kadar Parmenides'e her iki yolu öğrenmesini salık verse de, aslında şiirde ikinci yol olarak geçen ve "içinde hakiki inanç olmayan fikirlerden" oluşan bilgi zaten ölümlülerin bilgisi olduğu için, ölümlü olan insanın (şiirde Parmenides) bu yolun kendisine ölümsüz bir tanrıça tarafından öğretilmesine pek ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla şiirde "herşeyi bilen insana bizzat kendi elleriyle kılavuzluk eden" tanrıçanın gerçek rolü, bu insanı "ikna edici hakikatin sarsılmaz kalbiyle" buluşturmak olarak belirginleşir. Zaten şiirin daha sonraki yorumcuları tarafından doğruluk-hakikat olarak çevrilen *aletheia* ve dogma olarak çevrilen *doxa* olarak ikiye ayrışması da bunu doğrular niteliktedir.[6] Parmenides *doxa* başlığı verilen ikinci kısımda sadece kendisinden öncekilerin *phusis*'i nasıl gördüğüne dair kaba taslak bilgiler verirken, *aletheia* başlıklı birinci kısımdaki açıklamaların hayli zengin olması da gene bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Şiirde ortaya konan bu iki farklı bilgi ve bunların birbirleriyle eşitsiz olan ilişkisi aslında, çıplaklığı içinde basit ama ilahi olan hakikat ile bu hakikatin ölümlüler tarafından yansıtımından başka bir şey olmayan bilgi arasındaki ilişkiyi anlatır. Ölümlülerin bu bilgisi yansıtma olduğu için hakikatin sarsılmaz kalbine yaklaşabilmek şöyle dursun, yanılgılardan başka birşey içermemektedir. Tanrıçanın doğrusu lüzumundan fazla alçakgönüllü davrandığını kabul etmek gerekir. Çünkü, o kendisine gelen gence (Parmenides) sevgisinden ötürü, ölümlülerin yanılgıdan başka bir şey içermeyen bilgisi ("sözlerimin *yanıltıcı düzenine* kulak ver"[7]) hakkında şöyle seslenir: "Ama bunları da öğrenmelisin; çünkü yolculuğunda bütün şeylerden geçerken insanlara *gibi görünen şeyler* hakkında anlayışlı bir yargıda bulunmalısın".[8] Burada şu ünlü mağaraya girmemize bile gerek yok. Sadece belirtmeliyiz ki yukarıda bahsettiğimiz tartışmalarda olduğu gibi mağarada da gözlediğimiz şey, insan olarak duygulanımlarımız aracılığıyla elde ettiğimiz deneyimlerimizden ötede (mağaranın dışındaki gün ışığı altında) kendisini göstermek için daha derinlemesine nüfuz edilmeyi bekleyen bir hakiki hakikatin olduğu düşüncesidir. Zaten düşüncenin bütün serüveni boyunca kendigibiliği düşüncesi de 'kendisini' bu farkın orta yerinde kuracak ve bu fark orada olmaya devam etmesiyle düşünce ve diğer tüm insan edimlerinde kendisine olan ihtiyacı hissettirmeye devam edecektir.

Kartezyen düşüncenin bir yandan düşünen aklı, "düşünüyorum öyleyse varım" önermesiyle sapasağlam temellere oturtabilme başarısına karşın, dışsal varlıkların hakikatini ortaya koyarken yine dönüp, varlığı Anselm argümanına dayalı bir iyi kalpli tanrıya gereksinim duyması, insan bilgisinin kendisinin kendi gibiliğine olan ihtiyacı hafifletmek şöyle dursun daha da

5 Parmenides, *I*, 25-30 (vurgular yazarlara aittir).
6 Geoffrey S. Kirk ve John E. Raven, *The Pre-Socratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 1. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 1957).
7 Parmenides, *VIII*, 50.
8 a.g.e., 30.

ağırlaştırdığı söylenmelidir. Bu yöndeki umutlara ilk ağır darbeyi indiren Hume'un ardından uyuklamasından uyanan Kant'ın ellerinde konu, düşünceyi kendisiyle özdeşleştirme kolaycılığına düşüveren Kartezyen özne açısından daha umutsuz ve içinden çıkılamaz bir hale geldi. Belki de kelimenin gerçek anlamıyla tüm postmodernlerden daha da modern ve sonrası olan Kant'ın insan aklının hakikatin, yani kendi içinde olduğu düşünülen şeylerin (*noumena*), bilgisine sahip olamayacağını tüm acımasızlığıyla ortaya koyması, Batı metafiziğinde postmoderne ve onun geri düşmesine kadar giden süreç içindeki en travmatik olaylardan biri oldu. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın, aklın ancak insan duygulanımları aracılığıyla elde edilen ve böyle kaldığı sürece bilinemez bir sezginin çoklu açılımından (*manifold of intuitions*) başka bir şey olmayan deneyimleri kendi kategorilerinin süzgecinden geçirerek bir şey, bilginin bir nesnesi haline dönüştürülebildiğini söylemekle kalmayıp, bunun üstüne bir de yine büyük ölçüde akılla özdeşleştirme kolaycılığına düşülmeden insanın kendisine dönerek, aslında gerçekte var olan hakiki benliğin bile bundan başka bir şey (sezginin çoklu açılımından başka bir şey) olmadığını ve ancak kategorilerin buna da uygulanması sonucunda aşkın benlik olarak öznenin kurulabildiğini söylemesi, insanın bilgi dünyasında (yani saf aklın alanında) bilgi ve onun nesnesi arasındaki aslıgibilik ilişkisini basitçe bir imkansızlık olarak ortaya koyar. Ancak, birinci eleştirisine "inanca yer açmak için" giriştiğini söyleyen Kant için bile bu sonuç biraz ağır kaçmış olsa gerektir.[9] Çünkü, yine aynı kitabında "Aşkın Diyalektik" adını verdiği kısımda aklın kendi bilebileceği alanın (görüngü- fenomenler alanı) dışında kullanılmasının her ne kadar gayrimeşru ve yanılsamalara yol açıcı olsa da insan açısından istenebilir ve hatta önüne geçilemez olduğunu söyleyecektir.

Fenomenler ve nomenler dünyasını kesin ve aşılamaz bir duvarla ayırıp, aklı ancak kendisinin içinde var olan fenomenler dünyasına hapsetmiş olmasının haklı olarak doğuracağı sıkıntıyı önceden sezmişçesine, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni tam da tanrının varlığını akıl yoluyla ispatlama girişimlerini eleştirdiği yerde inanca işaret ederek "en yüksek varlık kavramı birçok açıdan çok yararlı bir düşüncedir" demesini bu açıdan değerlendirmek gerekir.[10] Daha sonra görüleceği üzere kendi sınırlı varoluşu içinde kendisini bir sonsuz olarak deneyimleme hevesinde olan ve bu nedenle de kendi sonluluğu dışında ne varsa onu sonsuz olarak kabul etme eğilim ve ihtiyacında olan akıl açısından, tanrı ya da Kant'ın başka yönlerden birçok kez söylemeyi tercih ettiği gibi üstün varlık düşüncesi gerçekten de yararlı olacaktır.[11] Çünkü, bu düşünce sayesinde saf akıl alanında belirlenen bilgisinin aslıgibi olma şansını tamamen yitiren insan, kendisine Tanrı, melekler ve insandan oluşan akıl sahibi varlıklar dünyasında sağlam bir yer edinmesini garantileyen mükemmel akıldan pay alma yoluyla kendi içinde bulabildiği ahlaki buyruk sayesinde, pratik yaşantısında bu şansı tekrar yakalayacaktır.

---

9 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, 1. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 117.

10 a.g.e., 568.

11 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. John Herry Bernard, 2. Baskı (New York: Haffner, 1964), 103. Kant, özellikle yüce karşısında duyulan "serinkanlı tefekkür ve hayli özgür yargı" ihtiyacından bahsederek boş inanç ve gerçek dinsellik arasında bir ayrım yaparken bu düşüncenin çok yararını görecektir. Konu bu haliyle kalsa, onaylanması çok büyük bir güçlük çıkarmayabilecek olan bu düşünce *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde insan aklının yüce varlığın mutlak aklından içsel bir kanalla (insan aklının kendi içine hapsolduğu unutulmamalıdır) feyz alması sonucu ahlaki buyruğu anlayabileceğini söylediğinde yenilir yutulur olmaktan çıkacaktır. Zaten Kant 1786'da yazdığı *İnsanlık Tarihinin Spekülatif Başlangıcı*'nda ve 1794'de yazdığı *Herşeyin Sonu*'nda tarih sahnesini belirleyen şeyin tanrısal ereksellik olduğunu da ekleyecektir.

Yine bu ilahi bağlantı (rabıta mı demeli?) sayesinde son kritiğinde ortaya imgelem ve kuramsal akıl arasında özgür bir oyun olarak tanımladığı zevk yetisi ve yüce karşısında duyulan serinkanlı tefekkür ile belirlenen yargı yetisi, tüm evrenselliği ve sağlamlığıyla pratik aklın, ama özellikle de başımıza o belalı sorunları açan saf aklın üzerinde üstünlüğünü ve egemenliğini kurar. Bu sayede akıl, hem bilgisinde hem de ahlak pratiğinde kaynağını kendinde, kendi ve şeyler arasında kurulabilecek olan doğrudan bir ilişkide bulamayacak olduğunu bildiği bir aslıgibilik iddiasını bir 'mış' gibi çevresinde doğaya ve kendine dayatmalı, onları aslında onlarda olmadığını bildiği düzen ve ereksellik çerçevesinde kurmalıdır. Bu nedenle Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nde doğada nesnel bir gerekliliğin olmadığını ama insan ahlaki bir varlık olduğundan (ve bu özellik onu ilahi varlıkla bağladığından) kendi öznel erekselliğini doğaya sanki onun erekselliğiymiş gibi dayatma hakkını bulduğunu belirtmesi boşuna değildir.[12] Bu açıdan bakıldığında modernliğin en büyük düşünürü diye tanınan Kant'ın aynı zamanda, Heidegger'in deyişiyle insanın kendisini şeyler ve teknoloji dünyasında kaybederek varlık sorusunu unutmasına neden olan modernliğin en büyük düşmanı olduğunu da savlamak gerekecektir.

Kant'ın bu özel durumu kendisinden sonra gelen herkesi derinden rahatsız etmiştir. Kendi öğrencisi Fichte'den başlayarak, Jacobi, Schelling ve nihayetinde Hegel tarafından eleştirilmesi de bunu gösterir. Bu sonrakiler, Kant'ın öznel zorunluluğunun nesnel dünyaya dayatılarak tözü ve dolayısıyla erekselliği ve bunlarla insan bilgisi ve düşüncesi arasında konduğu istence dayalı aslıgibiliği yeterli bulmayacaklar, ve aslında var olan dünyayla insan bilgi ve düşüncesi arasındaki bağlantıyı aslıgibiliğin hakikatin aslına uygun olarak yansıtılması şeklinde yorumlanabilmesine olanak veren bir temele oturtmaya çalışacaklardır. Bu temel, Jacobi'de inancı bilmenin önüne koymak olurken, Hegel konuyu aklın kendi tarihsel evrimi içinde saf ve pratik olarak ikiye ayrılmasından önceki bir aşamaya taşıyarak dolayımsız deneyimin olanaklılığını kurmak olarak ortaya çıkaracaktı. Ancak bu sayededir ki Hegel için artık kendi gelişmesinin ilerleyen (ve hatta son) aşamasında, yani bilincin gerçek anlamda akıl olduğu aşamada -bu aşama zaten bilmenin kendi sınırlılığını aşarak öteki ve öteki şeylerin varlığına yönelik bir kabülü içerir- aklın doğa, tin ve tanrıdan ve bunların tarihselliğinden oluşan bütünlükle aynılaşması sağlanır. Bu, tam da Hegel'in arzu ettiği gibi, felsefeyi bir bilgi sevgisi sorunu olmaktan çıkarıp bilginin, ama aslı gibi olan bilginin olanaklılığını ortaya koyar.[13] Ancak, bunu sağlayabilmek için bireyin aklı ve evrensel ruh arasında bir kısadevre sonucunda, bu ikisinin kesinkes birbiriyle özdeşliği (aynılığı) gerektiğinden, bu da daha sonra Marksizm ve Sartrevari varoluşçuluk açısından bireyin ya da toplumun önceliği, toplum

12 Bu noktada Kant'ın sözleri şöyledir: "Doğadaki erekleri tasarlanmış olarak gözlemlememiz, ama sadece onun ürünleri üzerine olan kendi düşüncemizde bu kavramın (doğanın erekselliği kavramının) kendi yargımızın kılavuzu olduğunu düşünmemiz nedeniyle, bunlar (doğadaki erekler) bize nesne aracılığıyla verilmezler demek gereklidir. Bizim için yeterli bir varsayım olarak böyle bir kavramı nesnel gerçekliğe dayandırarak *a priori* haklı çıkarmak olanaksızdır. Bu nedenle, bu düşünce kesinlikle sadece öznel koşullara, yani kendi bilişsel yetilerimizle uyumlu düşünen yargıya dayalı bir önerme olarak kalır. Şayet bu önermenin nesnel olarak geçerli olduğunu dogmatik bir şekilde ifade etseydik şöyle derdik: Bir Tanrı vardır; ancak biz insanlar için sadece şu sınırlı formüle izin vardır: Doğal şeylerin içkin olanaklılığının bilişimizin temelinde yatması gereken erekselliği, bu erekselliği ve genel olarak dünyayı akıllı bir nedenin (bir Tanrının) ürünü halinde temsil etmekten başka bir şekilde düşünemez ve anlaşılır kılamayız" (a.g.e., 247).

13 Georg W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, çev. James Baillie, 7. Baskı (Londra: Allen & Unwin, 1966), 70.

karşısında bireyin rolü, özerkliği ve hakları türünden tartışmalara yol açtığından, bazıları için kabul edilmesi güç bir kestirip atma olarak değerlendirilmiştir.

Belki de bu güçlüğü henüz vahim bir durum olarak ortaya çıkmadan sezenlerden en önemlisi Heidegger'di. Heidegger açısından *Dasein* ve Varlık arasında giderek açılan ve ısrarla her dönemeçte yeniden bir temsil sorunu olarak beliren aynıgibiliğin ortadan kaldırılmasının en kesin yolu, *Dasein*'ın kendisini kaptırmış olduğu varlıkların dünyasından kurtularak, varlıkların Varlığının çağrısına kulak vermesinin gerekli olduğunu vurgulamak olmuştur. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın aslıgibi olmayan varoluşunu günlük hayatın içinde "onların" ortalamasında bir kayboluş olarak niteler. Bu aslıgibi olmayan varoluştan kurtuluşun ancak *Dasein*'ın Varlığın çağrısına uyması sonucu olacağını belirtmekle birlikte, mesele Heidegger açısından bu kadar basit değildir:

Yerin [*erde*] ruhsal düşüşü o kadar ilerledi ki halklar son ruhsal güçlerini, düşüşü [Varlığın kaderiyle ilişkisi içindeki anlamıyla][14] görmelerini ve bunu olduğu gibi takdir etmelerini sağlayacak son güçlerini de yitirme tehlikesiyle karşı karşıyalar. Bu basit gözlemin kültürel karamsarlıkla ya da tabii ki iyimserlikle hiç bir ilgisi yoktur; çünkü dünyanın kararması, tanrıların kaçışı, yerin tahribatı, insanların bir kitleye indirgenmesi, yaratıcı ve özgün olan herşeye karşı duyulan nefret ve güvensizlik bütün yeryüzünde öyle boyutlara vardı ki kötümserlik iyimserlik gibi çocukça kategoriler çoktan gülünecek şeyler oldular.
Kıskaçların içindeyiz; en büyük baskıyı merkezde durduğundan halkımız -komşuları açısından en zengin ve bu yüzden en fazla tehdit altında olan halkımız ve bir de bunların üstüne, metafizik halkımız- hissediyor. Bu görevden eminiz; ama bu halk, görevinden çıkacak bir kaderi ancak kendi içinde bir uyum, bu görev için bir uyumun olanaklılığını ve geleneğini yaratıcı bir şekilde kavrarsa yaratabilir. Bütün bunlar, bu halkın tarihsel bir halk olarak kendisini -ve kendisiyle birlikte Batının tarihini de- gelecekteki oluşunun merkezinden Varlık güçlerinin başlangıcındaki alanına taşıması gerektiğini ima eder. Şayet Avrupa'yla ilgili büyük karar tam olarak yok olma yoluna girmek olmayacaksa -ancak o zaman böyle bir karar sadece merkezden yükselen, yani tarihsel olarak ruhsal kuvvetlerin gelişmesi sayesinde ortaya çıkacaktır.[15]

Durumun vehameti bu şekilde ortaya konduğunda Heidegger açısından aslıgibiliğin basitçe bir bilme sorununa bağlı olmadığı, Alman halkından başlayan ve Batının metafizik kaderini tamamlayacak olan tarihsel bir kendine, aslına dönüş hareketi olarak kavrandığı anlaşılır.

Heidegger'in asıl önemi, Varlık sorununu öne çıkarmasının bir sonucu olarak, o güne kadar Varlık ve onun temsili (*Logos*) arasındaki ilişkiyi tersine çevirmesinden kaynaklanır. Başlangıçta ele aldığımız Parmenides'in şiirindeki olan, düşünülebilen ve söylenebilenin aynı olduğu düşüncesinden hareket eden Heidegger, Varlığın çağrısına kulak vererek varlıklar dünyasından sıyrılabilen 'kendi' fikri sayesinde, Yunan düşüncesiyle başlamış olan Batı geleneğinin kaderini mevcudiyetin zuhur etmesi (*presencing of the present*), onu koruyup onun bir süre oyalanmasına olanak veren bir toplanmışlığın toplanması olarak anladığı *logos* ile aynılaştırır. Çünkü koruyan ve esirgeyen bir ışık olarak *logos* olmaksızın, mevcut şeylerin birer varlık olarak bütünlük kazanması, bir şey niteliği taşıması olanaksızdır. Bu nedenledir ki

---

14 Heidegger'in 1953 baskısına ilave ettiği ifade köşeli parantez içinde verilmiştir.

15 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, 1. Baskı (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2000), 40.

dilin adlandırması varlıkların neliğini belirlemede son derece önemli bir rol oynar. *Logos* ve Varlığın bu ikili oyununda bir açıklık olarak beliren *Dasein*, bütün bu oyunun sergilenebileceği bir sahne olarak ortaya çıkar. Ancak bu son önermeden Heidegger'in Varlığın ve *Logos*'un oluşmasında *Dasein*'a temel bir rol biçtiği çıkarsaması yapılmamalıdır. Tersine *Dasein*, Varlığın kendisini vermesi için gerekli ve Varlık içinde zuhura gelişi bu gerekliliğe bağlı bir hedef olarak tarih içinde belirir.

Varlığın zuhura gelişi ancak dil (*logos*) aracılığıyla *Dasein*'in anlama açıklığında gerçekleştiğinden, daha başlangıcından itibaren bir kader olarak Varlığın kendisini varlıkların arkasına gizler. Heidegger'in Varlık ve görünüm arasında olduğunu ileri sürdüğü fark tam burada doğar. *Metafiziğe Giriş*'inde 'Varlığın Sınırlandırılması' ana başlığı altında Varlık, Görünüm ve hakikatin bilgisi arasındaki ilişkiyi Heidegger şöyle kurar:

Şimdiye kadar açıklanmış olması gerektiği gibi görünüş (*seeming*), tezahür (*appearing*) olarak Varlığın kendisine aittir. Görünüş olarak Varlık, açığa çıkma (*unconcealment*) olarak Varlıktan daha güçsüz değildir. Görünüş varlıkların kendinde ve varlıklarla birlikte olur. Ama görünüş sadece varlıkların aslında olmadıkları bir şey olarak tezahürüne olanak vermekle kalmaz, sadece görünüşü olduğu varlıkları çarpıtmakla yetinmez; bütün bunları yaparken Varlık olarak göründüğü ölçüde görünüş olarak da kendisini gizler. Çünkü bu üzerini-kapama ve çarpıtmayla esas olarak kendisini çarpıttığından, biz doğru bir şekilde tezahürlerin (*appearances*) yanıltıcı olabileceğini söyleriz. Bu yanılgı görünüşün bizzat kendi parçasıdır. Ancak görünüş bizzat yanılttığından, insanları tuzağa düşürüp onları vehme sürükleyebilir.[16] Bu pasajda Heidegger'in anlatmaya çalıştığı ve kendisinin de eski Yunan metinlerini okurken, onlara kulak verirken kullandığı düşünceli diyalog (*thoughtful dialogue*) yöntemini[17], insanların Parmenides'in şiirinde tanımladığı ölümlülerin görünüşler üzerine kurulu bilgisiyle karşılaştırır. Şimdiye kadar bütün Batı düşüncesinde Varlık ve varlıklarla görünüşler üzerinden bir bağ kurulduğunu (örneğin Kant'ta olduğu gibi) söyleyen Heidegger, bir kere Varlık sorusunu unutulmuşluğundan çıkarıp Varlıkla bağ kurulduktan sonra bilgi, söyleme ve Varlık arasında böylesine bir temsil sorununun kalmayacağını iddia eder.

Bu durumda 'Varlığın hakikatinin evi'[18] olarak tanımlanan dil ile, Varlığın kendisi ve *Dasein* arasında töze ilişkin bir fark kalmaz. Çünkü, *logos*'la doğrudan alakalandırılan söyleme (*legein*) aynı zamanda "toplanan ve toplanmış olanın önde-birlikte-uzanmasını-sağlamak" olduğundan, "*Logos*, önümüzde uzanışında görünen ve tezahürde- kendi ışıltılı kendini-gösterişte-öne çıkanı kendisi getirir".[19] Başka türlü söylersek, Varlık kendisini varlıklar olarak dilde gösterir ve bu şekilde anlaşıldığında dil ile varlık arasındaki ilişki bir temsil ilişkisi olarak yorumlanamaz. Varlık ve *Logos* arasındaki bu aynılık ilişkisini anlayabilmek için ölümlülerin (Heidegger'in önceki döneminde *Dasein*'ın) Varlığın sesine ve *Logos*'ta söylenene kulak vermesi yeterli olacaktır. Çünkü, ne Varlık ne *Logos* ne de *Dasein* birbirinden kategorik olarak ayrılabilecek şeylerdir. Herşeyden önce insan olmak, söyleyen olmak (*leges-*

---

16 a.g.e., 114-5.

17 Heidegger'in bu yöntemi en açık kullandığı yerlerden birisi olan ve 1943-1954 yılları arasında yazmış olduğu eski Yunan metinlerini okuduğu dört makalesinin İngilizce çevirilerinin toplandığı kitap için bkz. Heidegger, Martin. *Early Greek Thinking*.

18 Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings* içinde, çev. ve der. David Farrell Krell, 2. Baskı (San Francisco: Harper and Collins Publishers, 1993), 223.

19 Heidegger, *Early Greek Thinking*, 64.

thai) olmak demektir.[20] Dahası, "insanın Varlığı kendisini öncelikle Varlığın ve kavramanın asli birbirine aidiyetinin vuku buluşunda belirler".[21]

Bu üçünün bir ve aynıda bir aradalığı devam ettiği sürece olan şeyler (Varlıkta, *Logos*'ta, *Dasein* ve onun dil ve düşüncesinde) kendi asılları olarak Varlığa geldiklerinden, ne Varlık ne *Logos* ne de *Dasein* açısından bir temsil ve dolayısıyla bir aslıgibilik sorunu ortaya çıkar. Temsil ya da aslıgibilik soruşunun ortaya çıkışı, daha önce de değindiğimiz gibi Varlığın varlığa gelişinde bir kader olarak bizzat olan bir durumdur. Varlık bir yandan kendisini açarken diğer yandan da kapar. Varlığın varlıklar olarak zuhur edişi, Varlığın bu kapanışının, kendi üstünü örtüşünün ve kendisini unutuşu ve unutturuşunun bizzat nedeni ve sonucudur. Bu nedenle, insanların eski Yunan felsefesinin erken dönemlerinden bu yana Varlığın belirlediği bu kadere uygun olarak Varlığı unutmaları ve kendilerini varlıkların dünyasında yitirmeleri basitçe bir hata olarak anlaşılmamalıdır. Ancak, Batı düşünce geleneğinin bütün tarihsel gelişimi boyunca unutulmuş olarak kalan (ve bu nedenle de bu geleneğin sürekli olarak bir temsil ve aslıgibilik sorunuyla uğraşmasına neden olan) bu unutuş yine başlangıçta Varlık tarafından belirlenen aynı kader gereğince ve tarihsel gelişmenin bir sonucu olarak Varlığa geri dönüşle biter.

Heidegger'in ortaya koyduğu bütün bu çerçeve içinde geriye kalan tek güçlük, Varlığın nasıl olup da belirli varlıklar olarak vuku bulduğu, kendisini gösterdiği sorusuna doyurucu bir cevap bulmak noktasında ortaya çıkar. *Logos*'un bu konudaki rolünden bahsederken bu noktayla ilgili bazı ipuçlarını zaten vermiştik. Toplanmışlığın toplanışı olarak anlaşılan Logos'un, bir söyleme ve kulak verme süreci olarak, Varlığın varlıklar olarak önde-birlikte-uzanmasını-sağlayan bir özellikte olduğunu görmüştük. Ancak Heidegger açısından, bir de Varlığın bizzat kendi içinde (örneğin, daha öncül bir durum olarak *Logos* ve *Dasein*'ın Varlıktan hem ayrı hem de onunla aynı olmasını sağlayacak) bir dinamiğin öngörülmesi gerekmiştir. Bu dinamiğin kavramını Heidegger, Herakleitos'un çatışkı (*polemos*) ya da buna yakın anlamlar yüklediği fesat (*eris*) terimlerinde bulur. Doğrusu, bununla Heidegger'in daha sonra Derrida'nın ortaya koyacağı 'ferk' (*différance*) kavramını öncüllediği rahatlıkla öne sürülebilir.

Zaten fark kavramına (eski Yunan'da değilse bile) Batı düşüncesi içinde bu anlamıyla -yani birin ve çokluğun da dahil olmak üzere herşeyin varlığını açıklayan ana dinamiğe işaret etmesi anlamında- önce Nietzsche'nin değindiğini söylemek gerekir. Burada, Nietzsche'nin fark kavramına ayrıntısıyla girecek değiliz, ancak şunu belirtmekle yetindik: Nietzsche'nin felsefenin dışından yaptığı müdahalede konu bir bilme sorunundan bir eyleme sorununa dönüştürüldüğünden, temsil ya da aslıgibilik konusu onun düşüncesinin temel unsurlarından birisi olmaktan çıkar. Çünkü Nietzsche'ye göre bilme, ancak tepkici güçlerin bir sorunu olabilir. Halbuki, bunun tersine onun düşüncesiyle öyküdüğü olumlayıcı istenç açısından konu (bu yüzden felsefenin dışındadır ya), yaşamı bilmek değil, düpedüz ve basitçe onu yaşamaktan ibarettir. Öte yandan Nietzsche, yaşamda istencin yönelişi sonucunda ortaya çıkan dilin doğrudan doğruya zaten kendisinden bağımsız olmayan bir hakikati belirlediğini de öne sürmüştür. 'Sadece Yaratıcılar Olarak' başlığını taşıyan aforizmasında şöyle der:

---

20 Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 86.
21 a.g.e., 149.

> Bende en büyük sıkıntıyı yaratmış olan ve hala da yaratmaya devam eden şudur: Şeylerin ne olarak adlandırıldığının, onların ne olduğundan çok daha önemli olduğunu anlamak. Bir şeyin ünü, adı ve görünüşü, normal ölçüsü ve ağırlığı, ne sayıldığı -başlangıçta hemen her zaman yanlış ve gelişigüzel, şeylerin üzerine bir elbise gibi giydirilen ve onların doğasına ve hatta derilerine bile tamamen yabancı- bütün bunlar kuşaktan kuşağa büyür, sadece insanlar onlara inandığı için, ta ki yavaş yavaş şeylerin bir parçası olana, onların kendi bedeni haline gelene kadar. Başlangıçta görünüm olan sonunda hemen hiç şaşmaz bir şekilde öz oluverir ve öylece etkili olur. İnsanın gerçek sayılan dünyayı, gerçeklik denilen şeyi tahrip etmek için sadece bu kaynağa ve sanrının sisli örtüsüne işaret etmesinin yeterli olacağına inanmak ne kadar budalaca. Sadece yaratıcılar olarak tahrip edebiliriz. Ama şunu da unutmayalım: uzun vadede yeni 'şeyleri' yaratmak için yeni isimler, yeni kanılar ve yeni olasılıklar yaratmak yeterlidir.[22]

Daha önce bahsedilen fark kavramını akılda tutarak *Logos* ve Varlık arasındaki bu tersine ya da karşılıklı ilişkiden, konunun bir temsil sorunu olmadığı, dil ve şeyler arasındaki ilişkinin bir temsil sorunu, temsilin de asılla arasındaki gibilik sorunu olmadığı anlaşılır. Bunun yerine Nietzsche, bizzat adlandırmanın bir yaratıcı eylem olarak anlaşılmasının yolunu açar.

Tamamen başka bir kaynaktan gelen yapısalcılık ise başka yollardan geçerek yine benzer bir sonuca ulaşmıştı.[23] Yapısalcılığın temelinde metinlerin, imajların veya herhangi bir şeyin anlamının yüzeyde bulunmadığı düşüncesi yatar. Bu şeyler, içindeki anlamın çıkarılması için çözümlenmeli ve görünenin altındaki daha derin yapıya bakılmalıdır.Yapısalcılığın kaynağını temsiliyet ilişkisine dair belirli bir kuramsal formülasyon oluşturur. Bu formülasyon kökeninde Ferdinand de Saussure'ün 1916'da kaleme aldığı *Genel Dilbilim Dersleri* eserinden beslenir. Saussure'ün temsiliyet kuramı, geleneksel dil anlayışının önermelerinden olan sözcükle sözcüğün temsil ettiği nesne arasındaki zorunlu ilişkinin eleştirisi ile başlar. Saussure sinyal (*signal*) ile gösterme (*signification*) arasındaki ilişkinin gelişigüzel olduğunu belirtir. Saussure, simgeyi sinyal ile gösterme arasında bir birleşimin oluştuğu bir kombinasyon biçiminde tanımladığı için "dilsel simgenin gelişigüzel" olduğunu belirtir.[24] Bu önerme beraberinde temel bir soruyu getirir: Eğer simgeler veya sözcükler temelinde gelişigüzelliğin bulunduğu bir anlaşmaya dayalı olarak gelişmişse dil nasıl oluşuyordu? Saussure dilin biçimsel, kendi kendini düzenleyici bir sistem olduğunu belirtir. Bu sistemi Saussure bir analoji ile anlatır. "Dil bir kağıt yaprağı ile mukayese edilebilir. Düşünce bu yaprağın bir yüzüyse ses diğer yüzüdür. Nasıl yaprağın bir yüzünü diğer yüzünü kesmeden makasla kesmek mümkün değilse, dilde de düşünceyi sesten, sesi de düşünceden ayırmak mümkün değildir."[25] Bu sistem temelde fark kavramı üzerinden işlemektedir. Boğa sözcüğünü anlarız çünkü kova veya

---

22 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, 1. Baskı (New York: Vintage Books, 1974), 58-9.

23 1960'ların başında Derrida haklı olarak dile yönelik özel bir ilgi artışından ve hatta Batı uygarlığında yapısalcı bir istiladan bahseder. Bu anlamda, fenomenoloji ve yapısalcılığın dil konusunda farklı yollardan geçerek benzer bir sonuca yönelmesi şaşırtıcı sayılmamalıdır. Bkz. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, 1. Baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 18.

24 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, çev. Roy Harris, 1. Baskı (Open Court Classics: Illinois, 1998), 67.

25 a.g.e., 111.

sopa sözcüklerinden farklıdır. Farkın temel olduğu bu sistemde dil (*la langue*) konuşmadan (*parole*) üstündür.[26] Anlam görünen yani simgenin maddi unsurunu oluşturan sesin (*phoneme*) arkasında olan dilde gizlidir.

Saussure'ün yazdıkları üzerine gelişen daha sonraki terminolojinin ifadeleriyle söylersek, gösteren ile gösterilen arasında belirli bir sabitlik ilişkisi kuran Saussure'ün tersine Lacan, anlamın ancak söylem dolayımı ile, dolayısıyla bir gösterenler zincirindeki yer değiştirmelerle oluştuğunu belirtir. Yani, gösteren her zaman başka bir gösterenin ve o da başka bir gösterenin gösterenidir. Daha da ötesi, Lacan bilinçdışının dile benzer bir mekanizmaya sahip olmaktan öte dil tarafından yaratıldığını ve belirlendiğini söyler. Bilinçli bir söylem alanı olarak dil, aslında bilinçdışı alanındaki mecaz ve metonimi gibi mekanizmalarla işler; dolayısıyla söylemek istenen ile söylenen arasında belirli bir uzaklık vardır. Bu uzaklık, gösterenin yani dilin anlam karşısındaki serbestisini ifade eder. Belirli anlarda dil yarılır ve bilinçdışının alanındaki hakiki konuşma kendisini gösterir.[27] Bir anlamda bu daha sonra Althusser'in Lacan'dan etkilenerek yapmayı önerdiği semptomatik okumanın hedeflediği anlardır. Kartezyen akıl anlayışına ve ego ile kendiliğin özdeşliğine karşı Lacan şu önermeyi getirir: "Olmadığım yerde düşünüyorum, öyleyse düşünmediğim yerdeyim".[28] Lacan hemen sonra bu ifadeyi başka terimlerle yineler: "Düşüncemin oyuncağı olduğum yerde değilim: Düşündüğümü düşünmediğim yerde olduğumu düşünüyorum". Arzu, Lacan'ın düşüncesinde erişilemeyecek bir alana yani ideal temsillerin alanına (gerçek) konur. Gerçek (asıl), dilin ötesinde bilemeyeceğimiz bir yerde varolduğunda aslıgibinin alanı tam da sembolik olandır, o yüzden gibilik ilişkisi ile varolur. Asıl olan daima gerçek alanında, yani dilin ötesinde, erişilemeyecek olanda, yani temsiller alanının dışında bulunmaktadır.

Yapısalcılığın Lacancı yorumundan tatmin olmayan Derrida, erken dönemi diyebileceğimiz 1960'ların başında yapısalcılığın dil konusunda uyandırdığı (önceden gördüğümüz gibi Nietzsche ve Heidegger fenomenolojisinde zaten var olan) ilgiye yönelerek, dilin yapısalcı analizinin eleştirisi üzerinden kendi fark kavramını kurmuştur. Yapısalcılığın simge açılımını tartışırken Derrida, çok yerinde bir hamleyle bu yaklaşımın gösteren ve gösterilen ilişkisini gelişigüzel bir ilişki temelinde kurup anlamı, simgenin aynı gösterme zinciri içinde yer alan diğer simgelerle arasındaki farka bağladığını belirtir. Ancak Derrida, yapısalcılığın hala gösterilen kavramı çerçevesinde sanki farkdan doğan anlamdan bağımsız bir "simgenin gösterdiği" kavramı varmış yanılgısına düştüğünü ekler. Ona göre gösterilen kavramı hiçbir zaman kendi içinde ve kendisi için zuhur edemez: "her kavram, farklılıkların sistematik oyunu aracılığıyla içinde diğerine, diğer kavramlara gönderme yaptığı bir zincire ya da sisteme kakılıdır. Bu nedenle, böylesi bir oyun, fark, artık bir kavram değil, ama kavramsallığın, kavramsal bir sürecin ve genel olarak sistemin olanaklılığıdır".[29] Derrida bunu Saussure'ün

26 1920'lerde Bakhtin ekolünü oluşturan bazı Sovyet semotikçileri temsili sabit bir pratik olarak tanımlamamış ve dilin konuşmaya üstünlüğünü sorgulamışlardır. Bu kuramcılara göre anlam belirli tarihsel bağlamlara dayanmakta ve toplumsal temsillerin dinamik yapısıyla oluşmaktadır. Bu alanda temel bir eser için bkz. Valentin Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, çev. Ladislav Matejka ve I. R. Titunik, 1. Baskı (New York: Seminar Press, 1973).

27 Lacan'ın Freud'a referansla söylediği gibi bilinçdışı Öteki'nin söylemidir. Dilin yarıldığı bu anlara örnek olarak rüyalar, bir anda akla gelen fikirler, dil sürçmeleri verilebilir. Bkz. Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, çev. Alan Sheridan, 1. Baskı (Londra: Routledge Classics, 2001), 214.

28 a.g.e., 183.

29 Jacques Derrida. *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, 1. Baskı (London: The Harvester Press, 1982), 11.

dil kavramına uyguladığında elde ettiği sonuç öncesinde herhangi bir pozitif terim, yani bir kavram ya da bir anlamla ifade edilen bir kavram olmaksızın, bir yapı olarak dilin kendisinde zaten ortaya çıkmış olan fark'ın gösterileni öncülleğidir. Bu, gösterilenin simge aracılığıyla gösterilmediği, ama sessiz kalmasına rağmen zaten aynı zincirde yer alan simgeler arasında beliren aralık nedeniyle zuhura geldiği anlamını taşır. Derrida'nın konuşmadan önce, onu öncülleyen bir *arche*-metinden söz etmesi –ki bunun Heidegger'deki zuhur ve yokluk (*presence and absence*) arasındaki farkı bile öncülleğini iddia etmektedir- aynen dilde olduğu gibi pozitif herhangi bir terime gereksinim duymayan bir ferk'a gönderme yapmasını sağlamıştır. Böylece, ferk, kendi içinde ve kendi için şu ya da bu ölçüde herhangi bir belirlenim kazanmış (Heidegger'de Varlığın varlıklar olarak zuhur etmesi) bir kavrama ihtiyaç duymaksızın, sadece biçimsel bir aralıkta oynayan ve bu biçimsel oyun sonucunda kendisinin bir üretimi olarak kavramı yaratan öbeklenmeye işaret eder.[30] İster istemez Heidegger'in *Logos* kavramsallaştırmasını hatırlatan bu yaklaşım, aslında Nietzsche'nin kuvvetler arasında, kuvvetlerin neliğinin belirleniminden önce ortaya çıkan nitel fark düşüncesine yönelir.

Derrida bu terimsiz ferk'dan zuhura gelişi ona atfettiği iki temel özelliğin üzerine oturtmuştur. Ferk, bir yandan, aynı olmamaya, öteki olmaya, ayrıştırılabilir olana gönderme yaparken, diğer yandan bir ertelemeye, sonraya erteleme eylemine gönderme yaptığında, Derrida'nın, terim yerindeyse postyapısalcılık sonrası duruşa bir geri dönüş yaptığını görebiliriz. Çünkü zamanlaşma ve zamanlılaştırmanın temellendirilmesi için atılması zorunlu görülen bu adım, ferk'ın iki temel özelliğinden ertelemeye, diğer birçoklarının yanısıra (sonraya kadar erteleme, hesaba katma, ekonomik hesaplamayı ima eden zamanı ve harekat kuvvetlerini hesaba katma, dolanma, gecikme, aktarma, ihtiyat) temsil niteliğini de yükler.[31] Ancak bu sayede, yoksa maalesef mi desek, Derrida şimdiye kadar katettiği yolu geri teperek, ferk'ı Lacancı bir arzunun ya da istencin tatmin edilmesi/nihayetine vardırılmasının askıya alınması fikrine bağlamıştır. Bu da Derrida'nın yapısalcılık eleştirisinde denklemden kovduğu gösterilenin ferkin içe patlaması sonucunda tatminsiz arzu şeklinde yeniden sahneye çıkması sonucunu doğurur. Kolayca anlaşılabileceği gibi, tatminsizliği içinde daima ötedekine ve arkadakine yönelen arzu kendi döngüsü içinde temsilin aslıgibilik sorununu, bütün Batı düşünce tarihinde hep olduğu gibi, bıkmaksızın yeni formlar altında yineler.

Halbuki, Nietzsche tam da bu tehlikeye karşı Derrida'nın 1968 yılında yazdığı metinden tam 81 yıl önce, yazıp kullanmadığı notlarında metafiziğin psikolojisine karşı şöyle haykırıyordu:

Bu dünya yanıltıcı- demek ki hakiki bir dünya var.
Bu dünya koşullarla belirlenir- demek ki koşulsuz bir dünya var.
Bu dünya çelişkili- demek ki çelişkilerden arınmış bir dünya var.
Bu dünya akıştaki bir dünyadır- demek ki (dır) olan bir dünya var.
Hepsi yanlış sonuçlar (akla karşı kör inanç: A dır ise, onun karşı kavramı B de dır olmalı).[32]

30 Derrida bununla ilgili olarak şunu söyler: "ferk, kelimenin tam anlamıyla, ne bir kelime ne de bir kavramdır. İki nedenden ötürü öbek kelimesinde ısrar ediyorum. Bir yandan [...] bu ekonominin genel sistemiyle ilgileneceğim. Öte yandan, öbek kelimesi önerilecek kümelenmenin [yani anlamın ya da kuvvetin] farklı yolları ve farklı hatlarına ya da onun yeniden farklı yönlere gitmesine olanak veren karmaşık örüntü ve içiçe geçişkenliğini daha iyi belirler görünüyor". Bkz. a.g.e., 3.

31 a.g.e., 8.

32 Friedrich Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, der. Rüdiger Bittner, çev. Kate Sturge, 1.

Bu sonuçlar acı çekmekten esinlenir: kökünde bunlar böyle bir dünya olabileceğine yönelik dileklerdir. Aynı şekilde, acı çekmemize neden olan ya dünyaya duyulan nefret, kendisini farklı bir dünyanın, değerli bir dünyanın tahayyülünde ifade eder: burada metafizikçinin gerçeğe karşı garezi (*resentment*) yaratıcıdır.

Tekrar etmek gerekirse, aslıgibilik temelde bir temsiliyet problemidir. Bu temsiliyet problemi farklı bağlamlarda aslıgibiliğin özdeşlik ya da aynılıkla değil, gibilikle temsil edilmesiyle kendisini görünür kılar. Lyotard, 1979'da kaleme aldığı *Postmodern Durum* kitabında, postmodernliği bu temsiliyet probleminin dışında bir yerde tanımlamaya uğraşır: Postmodern, moderndeki gösterilebilen (*presentable*) içindeki gösterilemeyeni (*unpresentable*) ortaya koyandır; uygun formlarla bulunan teselliyi boşa çıkaran, ulaşılamaza duyulan nostaljiye dair kolektif paylaşımı imkansız kılandır. Postmodern hoşa gitmesi için değil, gösterilemeyene dair daha güçlü bir duygu ortaya koyması için gösterimler (*presentations*) peşinde koşar.[33]

Lyotard'dan alıntıladığımız bu bölümde gösterilemeyen aslıgibiliğin hayaletidir. Lyotard'ın temsili (*representation*) gösterimle (*presentation*) değiştirmesi tesadüfi değildir. Bu yer değiştirme, gösterilemeyenin gösterilemez olduğuna dair bir kanıyı hedefleyen bir yokluğun zuhuru ile mümkün olur. Yokluğun, yokluk biçiminde varolması bir zuhuru bildirmekte, ancak bu zuhurun kendisi bir tür olumsuzlama olduğundan ve de yokluk gösterilemeyeceği ve ancak yok olduğu 'gösterilebileceği' için, bu zuhur *söylemsel* bir hamleyle temsiliyet alanının dışına itilmektedir. Buradaki sorun şudur: Yokluğun zuhurunu iddia etmek ya da gösterilemeyenin gösterilmez olduğunu söylemek sadece yokluğun yok olduğunu ifade ederse bir anlam taşır. Dolayısıyla, orada hiçlik var demek orada hiçbir şey yok demekten ötesini ifade etmez. Bir durum olarak zuhur, ancak yokluğun yok kısmını silmekle mümkündür. Bu da önermenin kendisini anlamsız kılmaktadır.

Yokluğun zuhuru kavramı, Lyotard'ın yüce kavramında çok temel bir işlev edinir. Lyotard, soyut resim akımının kaynağını "görünürdekinin içindeki görünmeyene yönelik dolayımlı ve kavranamaz olmak dışında herşey olan kinaye gereksiniminde bulduğunu" belirtmektedir.[34] Ona göre bu eserlerin uyandırdığı duygu güzellik değil yücedir. Görünmeyenin kendisine dair hiçbir zaman sonlanmayacak olan bu gösterim, görsel işitsel hangi form olursa olsun, yani sessizliği ya da görünmezliği çağrıştırsın, aynı amaca, yani gösterilemeyenin gösterilen 'dışındaki' zuhuruna dayanır. Yani yokluk ya da gösterilemeyen, gösterilen veya varlık sınırları dışında vardır. Lyotard tamamen beyaz üzerine beyazla boyanmış bir resmi "gösterilemeyen dışında hiçbir şeyi temsil etmez" şeklinde tariflerken, yine aynı yokluk zuhuru peşindedir.[35] Yokluğun zuhurunun kendisini duyurmasına izin veren bu yüce, Lyotard'a göre zevk vermez ancak acının verdiği bir zevk olabilir bu. Mutlağı "göstermek zorunda olduğumuzu, algılanabilir (imaj) olanı ortaya koymak için duygulanım ya da hayal gücü yetilerinin kullanıldığını biliriz".[36] Ancak gösterilemeyenin gösterilemeyen olduğunu 'göstermek' ya da kendisini ortaya koymasına, yokluğunu ifşa etmesine izin vermek pratiği biçimsel olarak,

Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 141.

33 Jean-François Lyotard, *Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi, 1. Baskı (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 81.

34 Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, çev. Geoff Bennington ve Rachel Bowlby, 1. Baskı (Cambridge: Polity Press, 1993), 126.

35 a.g.e., 121.

36 a.g.e., 126.

paradoksal düşünümselliği içinde aynı temsil tuzağına düşer. Yokluk temsil edildiği anda (her zuhur bahsi ya da kinayesi bir temsil ilişkisidir) hiçlik ya da yokluk olmaktan çıkar. Temsil, ancak bir dizge kurulumuyla olanaklı olduğu için, temsiliyet ilişkisi ortadan kalkmak bir yana daha anlatısal bir biçimde tezahür eder.

Baudrillard ise yokluğun mevcudiyetinin ya da gösterilemeyenin gösterilemeyişinin en somut hali olan yüce kavramının değil, bir tür absürd halin peşindedir. Baudrillard'a göre, günümüzde "kitlelerin yani bizim (çünkü aralarında bir fark kalmamıştır) tek gerçek kültürel pratiğimiz manipülatif, şansa bağlı pratiktir; simgelerin labirentvari pratiğidir ve artık herhangi bir anlama sahip değildir".[37] Anlamı (signifikasyon?) tamamen dışlayan bu pratik, temsiliyet ilişkisi dışında olduğu varsayılan başka bir aslıgibiliğin yolunu açar. Gibilik ilişkisinin yok edildiği bu gerçek kendisini "hayali olan uğruna feda etmez; gerçekten daha gerçek olan için feda eder ki bu da gerçekaşırıdır (*hyperreal*). Hakikiden daha hakiki olandır: Bu simülasyondur".[38] Baudrillard aslıgibilik kavramını alaşağı etmek bir yana ona başka biçimlerde daha sağlam bir otorite yüklemektedir. Hakikinin olmadığı yerde daha hakiki ya da simülasyondan bahsetmek anlamsızdır. Temelinde zaten gibiliğin yattığı ve bu gibilik yüzünden arayışın asıl nesnesi olan aslıgibilik görünmez ama hep 'oradadır'. Simülasyonun ve gerçekaşırılığın biçimlerini ve oluş dinamiklerini belirleyen bir görünmez eldir.

Gerek gösterilemeyenin gösterilemeyişinin en açık gösterimi olan yüce, gerek yokluğun zuhuru, gerekse absürd olarak tanımladığımız gerçekaşırı ve hakikiden hakiki simulasyon kavramı aslında göz önünde olanı görülemez kılarlar. Belirli bir temsil ilişkisinin kavramlarıyla kurulmak zorunda olan, onu olumsuzlamaya, aşmaya ya da tersine çevirmeye yönelik tüm formülasyonların ilk olarak görmesi gereken, bu temsil ilişkisinin her yerde olan zuhurudur. Beyaz üzerine beyazla boyanan resim modernle girilen bir hesaplaşmanın anlatısı ya da gösterilmeyen dışında hiçbir şeyin temsil edilmediği bir yüceyi ifade eden bir yüzey olduğu kadar yalnızca beyaz bir tuvaldir de. Başka bir deyişle, beyaz bir tuval de beyazla boyanmış beyaz bir 'sanat eseri' kadar gösterilemeyeni temsil eder. Aynı şekilde sessizlikten oluşan John Cage'in 4' 33" eseri bir müzik parçasındaki es bölümler kadar gösterilemeyeni temsil eder. Tüm parça bir es gibi de okunabilir.

Sözlerimizi temsil problemiyle, ya da bel bağlayacağı bir yokluk zuhuru ile uğraşmaya ihtiyacı/niyeti olmayan, her hamlenin bu temsil içinde kalmasının farkındalığının değil, farkında olmayışın garezinin acı verdiğini bilen Nietzsche'nin bir şiiriyle kapatalım:

Realist Ressamlar

"Doğaya sadık, tamamıyla hakikat olan: İşte budur sanat"
Ne zamandan beri doğa bir resim parçasında harcanır oldu?
Dünyanın tek bir kırıntısı bile sonsuzdur oysa.
Bu ressamlar gönüllerinin istediğini resmederler.
Ve gönüllerinin istediği, becerebildikleridir olsa olsa.[39]

---

37 Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, çev. Sheila Faria Glaser, 1. Baskı (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), 65.
38 Jean Baudrillard, *Fatal Strategies*, çev. Philip Beitchman ve W.G. Niesluchowski, 1. Baskı (New York: Semiotext(e), 1990), 11.
39 Nietzsche, *The Gay Science*, 65.

Kaynaklar

Adorno, Theodor W. *Philosophy of Modern Music.* Çev. Anne G. Mitchell ve Wesley V. Blomster. 1. Baskı. New York: Continuum International Publishing Group, 2007.

Aristotle. *Metaphysics, Books I-IX.* Çev. Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Baudrillard, Jean. *Fatal Strategies.* Çev. Philip Beitchman ve W.G. Niesluchowski. 1. Baskı. New York: Semiotext(e), 1990.

Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation.* Çev. Sheila Faria Glaser. 1. Baskı. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy.* Çev. Alan Bass. 1. Baskı. Londra: The Harvester Press, 1982.

Derrida, Jacques. *Writing and Difference.* Çev. Alan Bass. 1. Baskı. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Hegel, Georg W. F. *The Phenomenology of Mind.* Çev. James Baillie. 7. Baskı. Londra: Allen & Unwin, 1966.

Heidegger, Martin. "Letter on Humanism". *Basic Writings* içinde, çev. ve der. David Farrell Krell, 2. Baskı, 217-265. San Francisco: Harper and Collins Publishers, 1993.

Heidegger, Martin. *Early Greek Thinking.* Çev. David Farrell Krell. 2. Baskı. San Francisco: Harper & Row, 1984.

Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics.* Çev. Gregory Fried ve Richard Polt. 1. Baskı. New Haven ve Londra: Yale University Press, 2000.

Kant, Immanuel, "Speculative Beginning of Human History". *Immanuel Kant: Perpetual Peace and Other Essays* içinde, der. Ted Humphrey, 1. Baskı, 49-60. Indianapolis, IN: Hackett, 1983.

Kant, Immanuel, "The End of all Things". *Immanuel Kant: Perpetual Peace and Other Essays* içinde, der. Ted Humphrey, 1. Baskı, 93-105. Indianapolis, IN: Hackett, 1983.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgment.* Çev. John Herry Bernard. 2. Baskı (New York: Haffner, 1964).

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. 1. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel. *Kritik der Reinen Vernunft.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971.

Kirk, Geoffrey S., ve John E. Raven. *The Pre-Socratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts.* 1. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection.* Çev. Alan Sheridan. 1. Baskı. Londra: Routledge Classics, 2001.

Lyotard, Jean-François. *Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi. 1. Baskı. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Lyotard, Jean-François. *The Inhuman: Reflections on Time.* Çev. Geoff Bennington ve Rachel Bowlby. 1. Baskı. Cambridge: Polity Press, 1993.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science.* Çev. Walter Kaufmann. 1. Baskı. New York: Vintage Books, 1974.

Nietzsche, Friedrich. *Writings from the Late Notebooks.* Der. Rüdiger Bittner. Çev. Kate Sturge. 1. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Parmenides. *Poem of Parmenides: On Nature.*

Saussure, de Ferdinand. *Course in General Linguistics.* Çev. Roy Harris. 1. Baskı. Open Court Classics: Illinois, 1998.

Voloshinov, Valentin. *Marxism and the Philosophy of Language.* Çev. Ladislav Matejka ve I. R. Titunik. 1. Baskı. New York: Seminar Press, 1973.

Liberalizm ve demokrasi[1]

Taner Yelkenci

Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham

K. Marx

Demokrasiyi kesin olarak tanımlamak hiç şüphesiz zordur. Demokrasi, en genel haliyle bakıldığında, yöneten-yönetilen özdeşliği olarak tanımlanabilir.[2] Bu özdeşliğin modern/liberal biçimini, milletin bütün bireylerini eşit ölçüde kuşatan bir tür "halk egemenliği" ya da "halk iktidarı" olarak görmek mümkündür. O halde, demokratik bir düzen, halk iktidarını ya da egemenliğini mümkün hale getiren kurumsal bir düzenlemeye işaret eder. Burada kurumsal düzenleme ile kast edilen şey, temsili bir hükümet (halkın temsili), özgür ve genel/eşit oy hakkı, ifade-toplanma-örgütlenme ve basın-yayın özgürlüğüdür. Bütün bu hakların temeli itibarıyla "yasal eşitliğe" ve "mülkiyet hakkına" dayandığını ifade etmek yanlış olmaz.

Yasal eşitliğin bir kurum olarak ve egemen bir anlayış (ideoloji) olarak yerleşmesi, yani birbiriyle hiç ilgisi bulunmayan farklı bireylerin evrensel insan kategorisi altında birer yurttaş haline gelmeleri, sermaye ve pazar ile yakından bağlantılıdır. Pazar, birbiriyle hiç ilgisi bulunmayan, yani ortak paydadan yoksun nesneleri aynı ölçü birime sahip (dolayısıyla

1 Felsefeciler Derneği tarafından 21-22.05.2011 tarihinde düzenlenen "Demokrasi" adlı sempozyumda yapılan konuşmanın metnidir.

2 Bkz. Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2006, 31.*

mübadele edilebilir) metalar haline getirir. Piyasa, farklılıkları aşındırır ve farklı nitelikleri birbirine tercüme edilebilecek nicelik farkları haline getirir. Dolayısıyla hiyerarşik örgütlenme biçimleri (geleneksel toplumsal düzenler) pazar karşısında zayıflayıp anlamsızlaşır; toplumsal statüler yapay birer ilaveye dönüşür; evrensel insan doğası görünür hale gelir; sonuçta yasal eşitlik, yani halk (*demos)* karşı konulamaz temelli bir kavram konumuna yükselir. Emek-gücünün toplumsal zenginliğin kaynağı haline gelmesi ve bu güce sahip olanların özel mülk sahibi (kişi) sıfatıyla demos'a ve politik birliğe dahil olmaları bu konuda belirleyici öneme sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, kapitalist üretim tarzının, pazarın ve bunları politik bir biçime kavuşturan liberalizmin demokratik bir doğaya sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

Fakat bu durum, kapitalizm/liberalizm ile demokrasi arasında dolaysız bir ilişki kurmamıza olanak tanımaz. Demokrasinin kapitalizmden önce hiçbir yerde ortaya çıkmamış olması bizi yanıltmamalı. Demokrasiyi burjuvazinin (dolayısıyla sermayeye göre vaziyet almış liberal politik düzenin) dolaysız bir ürünü olarak kabul etmek mümkün değildir. Aksi halde Çin Halk Cumhuriyeti dünyanın en demokratik ülkesi olurdu. Şunu ifade etmek gerekir: Demokrasi, kapitalizmin çelişkilerinden doğmuştur. Başka bir deyişle, emek-sermaye çelişkisinin bir ürünüdür. Demokrasi, kapitalizme özgü, onun doğal ve olumlu bir sonucu değildir. Aksine, sermayenin diğer yüzüne, yani ücretli-emeğe ve onun sınıfsal eylemine dayanan bir üründür. Demokrasi, sermayeye/burjuvaziye karşı verilen sınıfsal mücadelenin bir sonucudur. Bu diyalektik süreç göz ardı edildiğinde, insanın özgürleşmesi için liberal demokrasinin daha da genişletilmesi gerektiği sonucuna ulaşılır ve haliyle kapitalizm bu genişlemenin teminatı olarak görünür.[3]

İşçi sınıfına yaptığımız vurgu, kırsal protesto geleneğini ya da onu hatırlatan yaban muhalefet biçimlerini dışarıda tutmak içindir. Mutlak olumsuzlamadan kuvvet alan yıkıcı kitle hareketleri belirsiz/romantik özlemlerin bir ifadesidir. Bu nedenle, demokratik bir örgütlenme biçimiyle uyumlu olmadıklarını, en azından onunla doğal bir ittifak içinde düşünülemeyeceklerini ifade etmek mümkündür.

Bu konuya değinmemizin nedeni, işçi sınıfının demokratik hareketine eşlik eden o eski bölünmeyi tekrar gündeme getirip yarayı kaşımak değil. Amacımız, kapitalist üretim tarzında meydana gelen dönüşüm ile demokratik örgütlenme biçimine katkı yapmayan yıkıcı protesto geleneği arasındaki ilişkiye işaret etmek.

Kapitalist üretim tarzında gerçekleşen dönüşümü kısaca "postfordizm" olarak adlandırmak mümkündür. Bu dönüşüm kendisini daha çok a) çokuluslu sermayenin hareket kabiliyetini artırmasıyla, b) üretim teknolojilerinde yaşanan gelişmeyle, c) mal, sermaye ve finans piyasalarının serbestleşmesiyle, ç) ücret ve çalışma ilişkilerinde yaşanan kuralsızlaşma ve güvencesizleşmeyle, b) gelirlerin kitlesel olarak düşme eğilimi göstermesiyle vs. gösterir. Bu esnek üretim tarzı, diğer sonuçları bir yana, ücretli-emeğin çeşitlenmesine yol açmıştır. Vasıflı kol işçileri, vasıfsız kol işçileri, sınıflandırılamayan kol işçileri, ustabaşılar, büro çalışanları, sınıflandırılamayan satıcılar, idareciler, memurlar, serbest meslek sahipleri, ama en önemlisi işsizler ordusu... Bu çeşitlenmenin doğal sonucu, esnek emek piyasası, düşük ücret, sosyal güvenceden yoksun çalışma hayatı, dolayısıyla örgütlenme ve birleşme yeteneğinde azalma, dağılma ve parçalanmadır.

Bütün bu gelişmeler, devletin iktidar tekniğinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Bunları

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Göran Therborn, *Sermaye Egemenliği ve Demokrasinin Doğuşu, çev. Şirin Tekeli, Ankara: V, 1989, 51 vd.*

şöyle sıralamak mümkün:

1. Neo-liberal devlet iktidarının temel özelliği, çok uluslu şirketlerin önündeki engelleri ortadan kaldırmasıdır. Bu durum, sermayeye doğrudan yardım ve borç kapatmalarının yanında, vergi, çevre, enerji, emek, toplum, maliye ve para politikaları aracılığıyla sermaye birikimine hizmet eden bir devlet iktidarına yol açar.[4]

2. Bu iktidarın göze çarpan önemli bir özelliği, demokrasinin en önemli sacayaklarından birini oluşturan özgür seçimlerin içini boşaltmasıdır. Günümüzde seçimleri pazarlama tekniklerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Yurttaşlar kampanya pazarlama stratejileri tarafından yönlendirilirken, politik hayat giderek medya ve pazarlama başarısına indirgenir. Yani, halk iktidarını mümkün kılan en önemli araçlardan biri manipülasyona yenik düşer.[5]

3. Bu gelişmeyle bağlantılı olarak, anayasaya uygunluk, yasal eşitlik, politik ve sivil özgürlük ve özerklik gibi temel ilkeler maliyet/kar oranları ve verimlilik piyasa ölçütleri ile yeniden değerlendirilir. Neoliberal devlet iktidarı, bu haliyle biçimsel liberal ilkeleri muhafaza eden bir tür "tüccar demokrasisi"dir.[6]

> Demokrasinin siyasal gövdesini haşat ettiği yetmiyormuş gibi, neoliberalizm bir de kendi emellerine alet etmek için terimi gasp etmektedir; bunun sonucu olarak, vaktiyle sağın denetimsiz sermaye aracılığıyla yönetişim anlayışını anlatan alaycı bir terim olan "piyasa demokrasisi", artık kendi kendini yöneten halkla hiç ilgisi kalmayan bir siyasal biçimin olağan sıfatı haline gelmiştir.[7]

4. Bu listeyi uzatmak hiç şüphesiz mümkündür. Ama en önemli sonuç, bütün bu gelişmelerin, liberal/biçimsel demokratik ilkelerle beslenen dizginsiz ve pervasız bir yürütme ve idare kuvvetini meşru hale getirmiş olmasıdır. Neoliberal devlet iktidarının bir yüzü hukuk devleti iken, diğer yüzü Putin, Sarkozy ve Erdoğan gibi yarı tanrılardır. Politik sorunların hukuki birer sorun haline getirilmesi ve hukukçularla mahkemelerin politikada giderek belirleyici hale gelmesi, aslında teknokrasiyle yoğrulmuş buyurgan bir devlet iktidarına işaret eder. Esnek üretim tarzına, yani toplumsal parçalanmaya ve çeşitliliğe eşlik eden devlet iktidarı yanılsamaya yol açar: Devlet iktidarı, bugün her zamankinden çok daha yoğun ve merkezidir.

> Toplumsal alan ve doğa koşullarının sermaye koşulları emrine giderek daha fazla girmesi ("ticaretleştirilmesi" ve "metalaştırılması") toplumsal ilişkilerin baştan sona devletleştirilmesine paralel sürmekte, neoliberal özelleştirme ideolojisi bunun yalnızca üstünü örtmektedir... Bu nedenle tüm neoliberal "özelleştirme" ve "kuralsızlaştırma" piyasa retoriğine karşın, ulusal "güvence

---

4 Wendy Brown, "Artık Hepimiz Demokratız", *Demokrasi Ne Alemde?, çev. Savaş Kılıç, haz. Eric Hazan, İstanbul: Metis, 2010, 54.*

5 Bkz. a.g.e., 54.

6 Terim için bkz. Daniel Bensaïd, "Daimi Skandal", *Demokrasi Ne Alemde?, çev. Savaş Kılıç, haz. Eric Hazan, İstanbul: Metis, 2010, 27.*

7 Brown, a.g.e., 55.

> devletinden" uluslararasılaşmış "rekabet devletine" geçiş, toplumun baştan sona devletleştirilmesinde yeni bir dönemden başka bir şey ifade etmemektedir. "Kuralsızlaştırma" genel olarak düzenlemenin yeni biçimlerinin yerleşmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle devlet müdahalesinin biçimleri değişmiş olsa bile, devletin toplumdan geri çekilmesi söz konusu değildir... Bu durumda genel olarak, neoliberal dönüşüm sırasında gerçekleştirilen özelleştirmeye "genişletilmiş devlet"in yeni bir şekillenmesi ve yayılması olarak bakılabilir.[8]

Neoliberal hükümetin diğer bir önemli özelliği, liberal ideolojiye kaynak oluşturan devlet-toplum ayrımını sürekli gündemde tutması, Ellen Meiksins Wood'un deyişiyle, "yeni sivil toplum tarikatına"[9] can vermesidir. Sivil toplum tarikatı, toplumsal parçalanmanın, çeşitlenmenin, farklılığın ve çokluğun ayrılmaz bir parçasıdır. Toplumsal ilişkilerin, deneyimlerin, yaşam biçimlerinin ve kişisel kimliklerin çeşitlenmesi, farklılığı esas alan muhalefet biçimlerini teşvik etmektedir. Neoliberal hükümete gösterilen bütün tepkileri aynı kapta eritmek şüphesiz imkansız; yelpazeyi yeni toplumsal hareketlerden başlatıp mutlak olumsuzlamadan kuvvet alan radikal hareketlere kadar genişletmek mümkün. Ancak ortak noktaları, devletten uzak bir yerde mevzilenmeleri, bürokrasiye ve hiyerarşiye hiç bulaşmayan özerk bir politika yürütme amacı taşımalarıdır. Bu muhalefetle yeni özgürlük ve eşitlik biçimlerinin yaratıldığını inkar etmek elbette mümkün değil. Nitekim, birçok politik düşünür, kavrama direnen, ele avuca sığmayan ve her türlü hesabı daha baştan başarısızlığa mahkum eden bu çokluğu demokrasinin artı hanesine kaydedilecek bir kazanç olarak resmetmektedir. Ama bu dağınıklık, devlet-toplum ayrımının analitik bir ayrımdan başka bir şey olmadığı gerçeğini gizlemeye yardım etmektedir. Bu durumu göz önünde bulundurmak gerekir. Dağınıklık, sivil toplumun aslında devlet aygıtıyla biçimlendirilen bir alan olduğu gerçeğini unutturmaktadır. Aynı dağınıklık, neoliberal idareye karşı yönelecek muhalefeti rastlantıya bağlı anlık buluşmalara mahkum etmektedir. En önemlisi, farklılığı esas alan muhalefet biçimleri, demokrasinin temel olarak emek-sermaye çelişkisi üzerinde yükseldiği gerçeğini gizlemektedir.

> "Siyasi" ve "iktisadi" alanları ya da devlet ile sivil toplumu ayıran kapitalist toplumda, baskıcı kamusal gücün daha önce olmadığı kadar merkezileştiği ve yoğunlaştığı bir gerçektir... [İ]leri kapitalist toplumlarda, eskiden kullanıldığı anlamda –devlet gücü, partiler ve bunlara muhalefet anlamında- "siyaset" giderek artan ölçüde gözden düştükçe, bu tür baskılar mücadelenin ana odağı haline geliyor. Ama bu baskılar, sivil toplumdan kaynaklanan şeyler olarak değil, sivil toplumdaki bozukluklar olarak değerlendirilmektedir. İlkesel olarak baskı devlete ait bir şeydir ve sivil toplum, özgürlüklerin köklerinin olduğu yerdir... [Halbuki] sömürü ve egemenliğin, sivil toplumun dışında, ona yabancı ve düzeltilebilir bir bozukluk değil, sivil toplumun özü olduğu gözlerden kaçırılmaktadır.[10]

---

8 Joachim Hirsch, *Materyalist Devlet Teorisi: Kapitalist Devletler Sisteminin Dönüşüm Süreçleri, çev. Levent Bakaç, İstanbul: Alan, 2011, 167-68.*

9 Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması, çev. Şahin Artan, İstanbul: İletişim, 2003, 285.*

10 A.g.e., 301.

Demokrasi, aslında burjuva devletin sınıfsal yapısını değiştirmek üzere harekete geçen bir politikanın ürünüdür. Bu gerçek göz ardı edildiğinde, demokrasi sivil inisiyatifin, tartışmanın, müzakerenin ya da anlaşmanın bir ürünü gibi görünür. Şunu unutmamak gerekir ki, ülkemizde yıllardır resmi devlet ideolojisine/Kemalizme muhalefet eden ve ona karşı sivil siyaseti önerenler, son on yıl içinde öncelikle devlet aygıtını ele geçirmiş ve kendi hakikatini, "ileri demokrasi"yi inşa etmiştir.

Sonuç olarak şunu söylemek gerekir: Bugün demokrasi, neoliberal politikanın hukuk devleti anlayışıyla, yeni toplumsal hareketlerin ılımlı hak ve özgürlük talepleriyle ya da duruma göre romantizmden beslenen sözde radikal hareketlerle doldurulabilecek boş bir bavul gibi duruyor. Demokrasi boş bir gösterendir. Tekrar somut bir şeyler gösterebilmesi, parçalanmış toplumsal muhalefetin sınıfsal bir zemin etrafında toparlanmasına bağlıdır.

Kaynaklar

Bensaïd, Daniel. "Daimi Skandal", Demokrasi Ne Alemde?, çev. Savaş Kılıç, haz. Eric Hazan, İstanbul: Metis, 2010.

Brown, Wendy. "Artık Hepimiz Demokratız", Demokrasi Ne Alemde?, çev. Savaş Kılıç, haz. Eric Hazan, İstanbul: Metis, 2010.

Hirsch, Joachim. Materyalist Devlet Teorisi: Kapitalist Devletler Sisteminin Dönüşüm Süreçleri, çev. Levent Bakaç, İstanbul: Alan, 2011.

Schmitt, Carl. Parlamenter Demokrasinin Krizi, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2006.

Therborn, Göran. Sermaye Egemenliği ve Demokrasinin Doğuşu, çev. Şirin Tekeli, Ankara: V, 1989.

Meiksins Wood, Ellen. Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması, çev.Şahin Artan, İstanbul: İletişim, 2003.

Paul Ricoeur'de kendilik bağlamında anlatısal kimlik kavramı

Şengün Acar Vanleene

KENDİLİĞİN TEMELİ OLARAK İNSAN DOĞASI

Ricoeur'ün kendilik sorgulamasına temel olan "anlatısal kimlik" kavramı, her şeyden önce, felsefesindeki "insan" kavramının konumlandırılışı ve söz konusu kavrama verdiği önemle yakından ilgilidir. Ricoeur felsefi serüvenine, insan üzerine gerçekleştirilecek bir incelemenin temel sorunu ve çıkış noktası olarak gördüğü "istenç" (volonté/will) kavramı ile başlar. Bu doğrultuda "istenç felsefesi" üzerine kapsamlı bir çalışma yapmayı planladığını belirten Ricoeur[1], başlangıçta üç cilt olarak tasarladığı yapıtın tamamladığı iki bölümünde[2]* ele aldığı kavram ve sorunlarla, felsefesinin daha sonraki aşamalarında da önemini sürdüren insan merkezli temelini ortaya koyar.

---

1 Christian Bouchindhomme&Rainer Rochlitz, "*De la Volonté à L'acte*", Entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira. *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, 17.

2 Ricoeur'ün "istenç felsefesi" üzerine yazdığı ve birbirinin devamı niteliğindeki bu kitaplar; insanın özgürlüğünü ve sınırlarını tartışan *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (Özgürlük ve Doğa: İstençli ve İstençdışı), bu sınırlılıklar doğrultusunda tartışılarak insanın yanılabilirliği ile buna neden olan durumları ele alan *Fallible Man* (Yanılabilir İnsan) ve yanılabilirlik durumlarının insanın varoluşsallığı içindeki yerini mitlerden yola çıkarak ele alan *The Symbolism of Evil* (Kötünün Semboliği)'dır. Söz konusu üç ciltlik yapıtın ilk bölümünü *Freedom and Nature*, ikinci bölümünü ise *Fallible Man* ve *The Symbolism of Evil* oluşturmaktadır.

İnsan varlığını büyük bir gizem, istenci ise bu gizemli varlığın temeli olarak gören Ricoeur'ün söz konusu gizemi anlama çabası, felsefesinin başlangıcından sonuna dek yitirmediği özsel bir kaygı olarak karşımıza çıkar. Ona göre insanı ve insan etkinliklerini anlamak için atılacak zorunlu ilk adım, istencin fenomenolojik çözümlemesini yapmaktır. Zira istenç, eylemin gerçekleştirilmesinde başrol oynamakla "kendiliğin" açığa çıkmasını sağlar. Bundan dolayı kişisel kimlik ya da kendiliğe ilişkin bir sorgulamanın, bütünlüğü parçalanmaya maruz kalmış "insan bilinci"nden değil, insanın istencinden ve dolayısıyla eylemi olanaklı kılan yapabilirliklerden hareket etmesi gerektiğini düşünen Ricoeur'de kendilik, eyleyen olmakla ilgili bir duruma işaret eder.[3] Başka bir deyişle Ricoeur açısından insan, her şeyden önce "eyleyen" bir varlıktır.

Ricoeur'ün kendilik sorununa nasıl yaklaştığını ve eyleyen olmanın ne anlama geldiğini ortaya koyabilmek için, yukarıda da belirtildiği üzere, öncelikle insana ilişkin temel belirlemelerini ele almak gerekir. Söz konusu belirlemelerin anlaşılması ise, Ricoeur'ün kendilik üzerine incelemelerinde karşımıza çıkan cogito merkezli Kartezyen düşünceye yönelik eleştirileri doğrultusunda olanaklıdır. Dolayısıyla Ricoeur, kendilik sorununun anlaşılması amacıyla istencin fenomenolojisinden çıktığı yola, Kartezyen bilincin "onarımı" ile devam ederek insan gizeminin uyumlu bütünlüğünü kurmaya çalışır.

Ricoeur istenç felsefesi üzerine yazdığı ilk yapıtı olan *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*'de öncelikle, yapıta da adını veren ve insan doğasına ait olan bir belirlenimden hareket eder. Bu temel belirlenim, insanda istençli (le volontaire/voluntary) ve istençdışı (l'involontaire/involuntary) olmak üzere iki yönün varlığına ilişkindir. İnsana ait bu iki yönü ele alırken yöntem olarak Husserl'in fenomenolojisini kullanan Ricoeur, Husserl'de olduğu gibi deneyimin eidetik yapısına ulaşmayı amaçlamakla birlikte, yapıtının hemen başında Husserl ile kendisi arasındaki farka dikkat çeker.[4] Deneyimin özsel yapısının anlaşılması doğrultusunda iki filozof da her ne kadar fenomenolojik yöntemi kullansa da, Ricoeur'ün söz konusu yöntemi kullanışı, deneyimin anlaşılmasını sağlayacak temellerin oluşturulması ile ilgilidir. Oysa Husserl'de söz konusu anlama, fenomenolojik indirgeme ile -yani, kişinin kendisini algıladığı nesnelerle ilgisi bakımından yönelimsel bir ilişki kuran özne olarak ele alışı ve tüm önyargıların paranteze alınması suretiyle kendisini bunlardan uzak tutmasıyla- olanaklıdır. Her şeyden önemlisi de Husserl'de söz konusu özne, kendisini saf oluşturucu bir ego olarak görmek zorundadır. Ricoeur'ün fenomenolojisinin Husserl fenomenolojisinden ayrıldığı nokta tam da burada karşımıza çıkar; zira Ricoeur, Husserl'in ortaya koyduğu aşkınsal özne anlayışını kabul etmez. Ona göre bütünselliğiyle ele alınması gereken cogitonun anlaşılmasını engelleyen bu bakış açısı, cogitonun aslında bir bilinç olduğu kadar bir beden de olma deneyimini yok sayar. Yukarıda belirtildiği üzere insanı temelde eyleyen bir varlık olarak gören Ricoeur'e göre insan eyleminin betimlenmesi ve anlaşılması için insanı yalnızca yönelimselliğiyle, zihinsel bir varlık olarak ele almak, eylemin anlaşılmasının önünde büyük bir engel oluşturur; çünkü Ricoeur'e göre eylem, insanın zihinselliği ile ilgili olan istençli yönü içerdiği kadar, istenç dışı yönü de içermektedir. Dolayısıyla Ricoeur'ün fenomenolojik yöntemi ele alışı Husserl'den farklı olarak, insanın

3 W. David Hall. *Paul Ricoeur and The Poetic Imperative*, Albany: State University of New York Press, 2007, 20.

4 Paul Ricoeur. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. çev. Erazim V. Kohák, Evanston: Northwestern University Press, 1966, 4.

zihin ile beden arasındaki karşılıklı ilişkisini göz önünde bulunduran bir uygulamayı ifade eder.

Ricoeur'ün eidetik fenomenolojisi, özsel yapıların betimlenişi ile istencin üç aşamalı eidetiğini, zihin-beden birlikteliği ve insanın istençli-istençdışı yönlerinin diyalektiğinden hareketle açıklar.[5] İstençli ve istençdışı yapının karşılıklılık esasına dayalı olarak ele alınmasının öneminin altını ısrarla çizen Ricoeur, söz konusu kavramların gerçek anlamda anlaşılabilmesinin bu karşılıklılığa bağlı olduğunu belirtir.[6]

Ricoeur her ne kadar istençli olan ve istençdışı olan yönün tek başına bir anlam ifade etmediğini belirtse de, bu kavramların diyalektiğine ilişkin açıklamasında, insanın söz konusu olduğu her durumda istençli olanın anlaşılmasının öncelikli olduğunu belirtir ve bu nedenle "istenç"in yapısının çözümlenişinden yola çıkar.[7]* İnsanın kendisini her şeyden önce "istiyorum" diyen bir varlık olarak anladığını belirten Ricoeur[8], istemenin istence işaret etmesi nedeniyle istencin çözümlemesine girişir. Ona göre, bir eylem olarak istencin üçlü bir yapısı vardır.[9] Kişi, istenç gösterdiği bir eylemde sırasıyla şu süreçleri gerçekleştirmektedir: "karar verme"(décider/decide), "bedeni harekete geçirme"(mouvoir/move) ve "razı olma"(consentir/consent). Ricoeur'e göre söz konusu aşamaların her birinin yönelimsel bir bağıntısı ya da nesnesi olduğu gibi, bu bağıntıların da istençdışı olan kısımla bir bağıntısı bulunmaktadır. Başka bir deyişle; karar vermenin nesnesi olan karar ya da tasarı, istençli kısma ait olmayan güdüler, değerler ve ihtiyaçlarla; bedeni harekete geçirmenin nesnesi olan eylem ya da hareket beceriler, duygulanımlar ve alışkanlıklarla; razı olmanın nesnesi olan kabul ya da rıza ise karakter, bilinç ve yaşamla ilişkilidir.[10]

Ricoeur'ün istencin fenomenolojik çözümlemesini gerçekleştirirken üzerinde ısrarla durduğu nokta, istençli ve istençdışı yapının birbirinden kopuk olmadığı, tam tersine söz konusu yapıların kökensel bir ilişkisi olduğudur. Kendilik, eyleyen olmakla ilgisi bağlamında eylemden kopuk düşünülemeyeceği gibi, eylem de yapabilirliklerle ilgisinde kendisini gösterir. Bu anlamda istençli olan ve istençdışı olan arasında konumlanan yapabilirlikler, eyleyenin eşzamanlı olarak etkin ve edilgin oluşunu ortaya koyar. Dolayısıyla Ricoeur'ün istençli ve istençdışı üzerine incelemeleri ile ortaya çıkan tablo, dış dünyanın gerçekliğini bilince getirerek Kartezyen felsefe tarafından görmezden gelinen cogitonun bütünsel deneyimini ortaya koymayı amaçlamaktadır.[11]

---

5 Domenico Jervolino. *Paul Ricoeur Une Herméneutique de la Condition Humaine*. Paris: Ellipses Edition, 2002, 11.

6 Ricoeur. a.g.e., 5.

7 Ricoeur'ün öncelikle "istenç"i ele alarak bu noktadan hareket etmesi, onun "kendinin bilgisi" ile ilgili düşüncelerine dayanmaktadır. Reflektif düşünme geleneğine farklı bir biçimde de olsa bağlı olduğunu söyleyebileceğimiz Ricoeur, anlamın daima bir özne için söz konusu olduğunu düşünmekle birlikte elbette bu anlamı Descartesçı biçimde ele almaz. Descartes'ta özne; düşündüğünü, bildiğini bilen ve öz-bilince aracısız bir biçimde sahip olan bir öznedir. Ricoeur'ün istençdışı yönü istençli yapının içinde ele alışı ise tam da bu noktada açıklık kazanmaktadır. Zira Ricoeur'e göre kendinin kendisine ilişkin bilinci Descartes'ın cogitosundaki gibi dolaysız bir bilinç değildir. Ricoeur'e göre kendinin bilgisi bizim nesnel dünyadan ve bu nesnel dünyadaki eylemlerimizden bağımsız olarak elde edilemez. Bu nedenle kendilik bilgisi yalnızca zihin aracılığıyla değil, ancak buna dâhil olan diğer dışsal ve aynı zamanda ona özsel olan süreçlerle birlikte oluşturulabilir.

8 Paul Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. çev. Erazim V. Kohák, Evanston: Northwestern University Press, 1966, 5.

9 Ricoeur, a.g.e., 6.

10 David M. Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory*. Albany: State University of New York Press, 2003, 77.

11 Ricoeur, a.g.e., 8.

Bilindiği üzere Kartezyen anlayışta cogito, saf zihinsel bir edim olarak kendisini bedenden ayrı varsayar ve konumlandırır. Düşünmenin bedenden bağımsız bir etkinlik olarak görüldüğü bu anlayışı eleştiren Ricoeur, söz konusu eleştirisinin temellerini ilk olarak istençdışının istence etkilerini göstererek atar. Zira istencin istençdışı ile arasında bulunan göz ardı edilemeyecek bağ, kişisel bedenin cogitoya dâhil edilmesini gerekli kılmaktadır. Kartezyen yaklaşımdaki zihin ve beden anlayışı ise zihni öznel bir biçimde konumlandırırken, bedeni zihinden kopuk bir nesne olarak ele alır ve nesnel bir varoluşa sahip olarak görür. Bu bağlamda Ricoeur'ün "Ego, bütün bilinci kaplama iddiasından ve kendisini varsayma arzusundan vazgeçmeli ki, kendi'nin sürekli kendine döndüğü kısır döngüyü kıran besleyici ve canlandırıcı doğallığı elde edebilsin"[12] sözleriyle ifade ettiği kendinin sürekli kendine dönüş döngüsünün kırılması, "nesnellikten" "varoluşa" geçiş anlamına gelir. Başka bir deyişle, Ricoeur'ün bedenden bağımsız bir bilinç düşüncesini reddedişi, Kartezyen anlayışta "öznel" ve "nesnel" olarak konumlanan iki ayrı varlığın tek bir varoluşta birleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu nokta ise Gabriel Marcel'in Ricoeur'ün düşünceleri ve çalışmaları üzerindeki etkisinin görüldüğü noktadır. Ricoeur, Marcel üzerine yaptığı incelemelerin *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*'daki çalışmalarının temelinde yer aldığını belirterek, beden-bilinç ilişkisini Marcel'in "sorun" ve "gizem" ayrımından hareketle açıklar. Ricoeur, sorun'un çözülecek bir şeye işaret ederken, gizem'in herhangi bir yanıt ya da çözümleme gerektirmediğini ve önceden belirlenmiş, verili bir bedene sahip oluşun bir sorun değil, gizem olduğunu düşünen Marcel'in bu görüşünü paylaşır. "Bir gizem olarak kendi bedenselliğime etkin biçimde katılmaktayım"[13] diyen Ricoeur'e göre bu gizem, cogitonun öncelikli olarak kendisini varsayabilmesinin koşuludur. Benin kendini varsayma edimi cogitodur, fakat bunu gerçekleştirebilmek için gerekli olan, yani cogitoyu olanaklı kılan koşul bedendir.[14]

Ricoeur'e göre kendilik sorgulamasının ilk aşaması olarak ele alınabilecek istencin fenomenolojisini ortaya koyan *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary* adlı çalışmanın amacı, işte bu gizemin -başka bir deyişle bilincin bedeniyle ve içinde bulunduğu dünyayla arasındaki uyumun, ve Kartezyen bilinç ile nesnellik arasında bir uzlaşım olarak görülebilecek gizemin- anlaşılmasıdır.

"KENDİ"NİN HERMENEUTİĞİ

Kendiliğin anlaşılmasına temel olan istencin çözümlemesiyle birlikte Ricoeur'ün ortaya koyduğu durum, istençli ve istençdışının birbiriyle kopmaz bağlantısı aracılığıyla açımlanan öznenin bütünselliğidir. Özne felsefesi yaklaşımlarının bu bütünlüğü nasıl görmezden geldiğini Descartes'ten hareketle tartışmaya başlayan Ricoeur, ardından kendi içinde bütünsellik iddiası taşıyan cogitonun Nietzsche'nin çekiç darbeleriyle nasıl yıkıldığını ortaya koyar. Ricoeur'ün insanı anlama çabasında ona neden bir "özne" değil, "kendi" olarak yaklaştığının yanıtı ile de bu aşamada karşılaşılır. Öncelikle belirtilmelidir ki Ricoeur'e göre modern öznenin kurucusu olan Descartes, konumlandırdığı cogito ile aynı zamanda

12 Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntar,* çev. Erazim V. Kohák, Evanston: Northwestern University Press, 1966, 14.
13 Ricoeur, a.g.e., 14.
14 Karl Simms, *Paul Ricoeur.*London: Routledge, 2003, 14.

cogitonun krizini de ortaya koyar. İçinde bulunduğu dünyadan tamamen ayrık olan ve kendisinden yalnızca kendine referansla söz edebilen cogitonun sahip olduğu tek bakış açısı, birinci tekil kişinin, başka bir deyişle "ben"in bakış açısıdır. Bu bağlamda "ben" den hareket ederek özneyi anlamaya çalışan ve kendisinden şüphe edilemeyecek nihai bir temele dayanan tüm özne felsefesi yaklaşımlarını "cogito" felsefesi olarak değerlendiren Ricoeur, böyle bir dayanağın, yani cogitonun yanılsamadan başka bir şey olmadığını ileri süren ve Nietzsche'de temsilini bulan yaklaşımı ise "anti-cogito" felsefesi olarak adlandırır. Kendi yaklaşımını cogitocu ve anti-cogitocu felsefelerden ayıran[15] Ricoeur'e göre özneye yönelik söz konusu bu iki yönelim arasındaki boşluğu ortaya koyarak yalnızca birinci tekil kişinin –ben'in- değil, ikinci ve üçüncü tekil kişinin de devreye girdiği kendi'ye hermeneutik bir yaklaşım, kişinin kim olduğunun anlaşılmasının tek yoludur. Dolayısıyla Ricoeur açısından öznenin asıl sorunu, onun "özne" olarak ele alınmasından kaynaklanırken sorunun çözümü ise, "kendi"nin hermeneutiğini oluşturarak cogito ve anti-cogito arasındaki uçuruma bir köprü oluşturmakta yatar.[16]

Kendiliğin ne anlama geldiği sorununu temele alarak cogito felsefelerinin hangi noktalarda eksik kaldığını ortaya koyan Ricoeur, kendilik sorgulamasının anahtar kavramının "tanıklık" (attestation) olduğunu belirtir.[17] Ona göre tanıklık kavramının anlaşılabilmesi; Descartes ve ardıllarının yücelttiği, Nietzsche ve ardıllarının ise yıktığı cogito ile ilgisi bağlamında olanaklıdır. Öncelikle Ricoeur'e göre tanıklığın, cogitocu ve anti-cogitocu yaklaşımlara eşit uzaklıkta duran bir kavram olduğunu belirtmek gerekir. Fakat tanıklığın söz konusu iki yaklaşıma eşit uzaklıkta olduğunu söylemek, bu iki görüş arasında bir orta nokta olduğu biçiminde anlaşılmamalıdır. Greisch tarafından iki uzlaşmaz görüşü ardında bırakan bir mesafe alma olarak tanımlanan bu uzaklık, farklı yaklaşımları uzlaştırmaya çalışan bir arabulucunun uzaklığı gibi değildir.[18] Tanıklığın, söz konusu yaklaşımların "birinden azını, diğerinden çoğunu"[19] gerektirdiğini belirten Ricoeur'deki kendinin hermeneutiğini cogito felsefelerinden ayıran en önemli fark da bu noktada ortaya çıkar. Söz konusu farklılık, cogito felsefelerinde dile getirilen kesinlik anlayışına karşı hermeneutik bakışın ortaya koyduğu ve "tanıklık" ile ifade edilen kesinlik türüne ilişkindir. Kendinin hermeneutiğine uygun bir doğruluk tarzını yansıtan ve cogitonun kesinlik iddiasından zayıf, anti cogitonun şüpheci tavrından güçlü bir ifade olarak betimlenen tanıklık, bu anlamıyla da Ricoeur tarafından kendine özgü bir *atopos*'a[20]* sahip olarak görülmektedir.

Ricoeur'ün "bir tür inanç"[21] (croyance/belief) olarak adlandırdığı tanıklığın ya da tanık olmanın ne olduğu, her şeyden önce sözcüğün bilinen anlamıyla "şahitlik" (témoignage/

---

15 Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 4.

16 Charles E. Reagan. "The Self As An Other", *Philosophy Today*, 37/1, 1993, 4.

17 Ricoeur. a.g.e., 289.

18 Jean Greisch, "Testimony and Attestation", *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*. (ed) Richard Kearney, London: Sage Publications, 1996, 84.

19 Ricoeur, a.g.e., 21.

20 Tanıklığın atopos, yani yersiz olması, kavramın işaret ettiği kesinlik türüyle ilgisi bağlamında anlaşılmalıdır. Tanıklık, kendi'nin epistemolojik bir kesinlikle bilinebileceği iddiasından ziyade, kendiliğin kişinin yapabilirlikleri bağlamında ele alınarak anlaşılabileceği düşüncesi üzerine kurulu bir bakış açısını ifade eder. Hermeneutiğin genel yapısından kaynaklanan bu özellik, tanıklığa da bir tür kırılganlık ve bu anlamda bir temelsizlik vermektedir.

21 Ricoeur, *Oneself As Anothe*, ing. çev. Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 21.

testimony) ile ilgilidir. Her iki durumda ortaya çıkan inancın da benzer özelliklere sahip olduğunu belirten Ricoeur'ün bu düşüncesi bağlamında şahitlik hermeneutiğine kısaca değinmek, onun kendilik sorgulamasında tanıklık kavramını neden bir anahtar olarak gördüğünü anlamaya yardımcı olacaktır.

Kişinin gördüğü ya da duyduğu bir olayın gerçekliğini başka bir kişiye ya da kişilere bildirmesi, şahitliğin en genel tanımlamasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, şahitlikte tanığın kendi algılamalarını bir öyküye dönüştürerek aktarıyor oluşudur. Değerlendirme ve yargılamanın, oluşturulan anlatı üzerinden gerçekleştirildiğini belirten Ricoeur, her şahitliğin bir yorumun ifadesi olduğu kadar aynı zamanda şahitlikle birlikte ortaya konan öykünün de yorumlanmayı beklediğini belirtir.[22] Şahitlik her ne kadar gerçekleşmiş bir olaya dayanmak zorunda olsa da, bu gerçekliğin karşısında olayı anlamlandıracak olan bir "kişi" bulunmaktadır. Anlam ve olayın diyalektik bir birliğe sahip oluşu, olayın yorumlanmayı gerektirdiğinin bir göstergesidir. Ricoeur'ün şahitlik kavramına ilişkin bu belirlemesi, onun şahitliğin tanımına yaptığı eklemelerle ilgisinde açıklık kazanır. Şahitliğin yasal ve tarihsel bağlamı aşan bir kavram olarak görülmesi gerektiğinin altını çizen Ricoeur, şahitliğin nesnesinin yalnızca olayları değil, aynı zamanda düşünceler, niyetler gibi varlıkları deneysel olarak doğrulanamayan fenomenleri de içerdiğine işaret eder.[23]** Başka bir deyişle Ricoeur tarafından zenginleştirilen şahitlik kavramı, kişinin tanıklığıyla sınırlı kalmayan; sözcüklerin, eylemlerin ve yaşamların da düşüncelere ve niyetlere tanıklık edebileceği görüşünü içermektedir. Şahitlik hermeneutiğinin Ricoeur'ün kendilik hermeneutiğiyle ilgisi tam da bu noktada açıklık kazanır. Zira Ricoeur tarafından temelde "kendine tanıklık" olarak tanımlanan "tanıklık"; kişinin eylemleri, anlatıları gibi kendisini ortaya koyduğu tüm öğelerin yorumuyla gerçekleşmektedir. Kendi, ancak kendisine ilişkin şahitliği yoluyla kendi kimliğine ve sorumluluklarına tanıklık edebilir.[24]

Ricoeur tarafından "birisinin eyleyişinin ve maruz kalışının güvencesi"[25] olarak tanımlanan tanıklık, inanma formunda bir inanç ve bir güvenci ifade eder. Her türlü zannın[26]* (soupçon/suspicion) karşısında sağlam kalan nihai bir merci olarak görülebilecek bu güvence, kendinin kendisi hakkında nasıl bir bilgi sahibi olduğu ile ilgilidir.[27] Dolayısıyla tanıklıkta

---

22 Ricoeur, "The Hermeneutics of Testimony", ing. çev. David Steward, Charles E. Reagan, *Essays on Biblical Interpretation*, (ed) Lewis S. Mudge, Philadelphia: Fortress Press, 1980, 94.

23 Burada sözü edilen ve varlıkları deneysel olarak doğrulanamayıp kendilerine yalnızca tanıklık edilebildiğini söylediğimiz durumlara pek çok örnek verilebilir. Örneğin bir kişinin bir başka kişiye duyduğu "sevgi". Bir başkasının sevgisi deneysel doğrulamanın konusu olamayan, varlığına ancak bazı eylemler, sözler vb. aracılığıyla tanıklık edilebilecek bir fenomendir.

24 Pellauer, *Ricoeur: A Guide For The Perplexe*, New York: Continuum, 2007, 92.

25 Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 22.

26 Burada Ricoeur'ün "şüphe" yerine "zan" kavramını kullanması dikkat çekicidir. Söz konusu bu iki kavram arasındaki ayrım, Ricoeur'ün "zan" kavramını Descartes'in "şüphe"siyle karşılaştırarak ortaya konabilir. Hatırlanacağı üzere Descartes'in şüpheciliği, varolan doğruluk iddialarına ve bilgiye yönelik bir şüpheyi ifade etmektedir. Ricoeur'ün sözünü ettiği zannın söz konusu olduğu durumlarda ise kendisinden şüphe edilen şey bir bilgi ya da doğruluk iddiası değil, kişinin genel anlamıyla eylemlerine temel oluşturan yapabilirlik ve eylemlerin gerekçeleri ile ilgilidir (Alison Scott-Bauman, *Ricoeur and Hermeneutics of Suspicion*, London & New York: Continuum, 2009, 12). Başka bir deyişle Ricoeur'ün kendilerine ancak tanıklık edilebileceğini belirttiği sözcükler, eylemler, anlatılar ya da ahlaki edimlerde söz konusu olan şey kişinin bunları gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğine dair kendisinden duyduğu şüphe değil, bu durumlarda ortaya çıkabilecek bir zan olabilir.

27 Charles E. Reagan, "The Self As An Other", *Philosophy Today*, 37/1, 1993, 5.

ortaya konan inanç, temelde kendiliğin varoluşuna dair bir inanç; tanıklık da "kendilik tarzında var olmanın güvencesi"dir.[28]

Tanıklık dolayımıyla gerçekleştirilecek kendinin hermeneutiğinde söz konusu olan en genel ve en önemli soru "kendi kimdir?" sorusudur. Bununla birlikte bu temel soruya bağlı olan ve bizi bu sorunun yanıtına götüren sorular bulunmaktadır. Ricoeur'e göre tamamı "kim?" sorusu ile bağlantılı olan bu sorular; "konuşan kim?", "eyleyen kim?", "öyküsünü anlatan kim?" ve "ahlaki sorumluluğun öznesi kim?" sorularıdır.[29] Tüm bu soruların temelinde, başka bir deyişle kendinin hermeneutiğinin temelinde tanıklığın yer almasının nedeni ise, Ricoeur'e göre tanıklık kavramının "kim" sorusunun yerini "ne?" ya da "neden?" sorusunun almasını engellemesidir.[30] Zira kişinin kendine tanıklık etmesi, tanıklığı gerçekleştiren kişinin hiçbir biçimde kaybolmasının ya da unutulmasının olanaklı olmaması, kendi'nin bir nesneye indirgenmesinin engellenerek "kim"in devre dışı bırakılamaması anlamına gelir.[31]

KENDİNİN ANAHTARI: ANLATISAL KİMLİK

Ricoeur tarafından kendi'ye hermeneutik yaklaşımın kilit kavramlarından biri olarak görülen anlatısal kimlik (l'identité narrative/ narrative identity), Ricoeur'ün zaman ve anlatı kuramından doğar. Ricoeur'e göre bir yanda zamanın deneyimini ifade edebilmeyi olanaklı kılan anlatının işleyişini gözden kaçıran zaman deneyiminin fenomenolojisi, bir yanda ise aslında kendi içinde örtük olan zaman kavramını neredeyse hiç sorgulamayan anlatı işleyişi bulunmaktadır.[32] Zamansallıkla anlatısallık arasında oldukça yakın bir ilişki bulunduğunu düşünen Ricoeur, bu söz konusu bağlantıyı gözler önüne sermek için Augustine ve Aristoteles'ten hareket ederek zamanın deneyimine ilişkin çözülmezliklere anlatı ile nasıl bir çözüm sağlanabileceğini ortaya koyar. Bu doğrultuda öncelikle zaman kavramına Augustine ile yaklaşan Ricoeur'ün Augustine'den hareket etmesinin ise önemli bir nedeni vardır. Zamanı, zamanın deneyimi bağlamında ele alışıyla fenomenolojik psikolojinin temellerini atan Augustine, Ricoeur tarafından Husserl'i ve Heidegger'i önceleyen bir zincirin oluşturucusu olarak görülmektedir.[33] Ricoeur, zamanın çözülmezliklerine "poetik" bir çözüm getirdiğini belirttiği anlatıyı ise Aristoteles dolayımıyla ele alarak, anlatının heterojen öğeleri bir araya getirdiği "senaryolaştırma"(muthos) kavramını inceler. Zira Ricoeur'e göre senaryolaştırma, zaman içinde dağınık bir biçimde bulunan tüm öğeleri anlaşılır kılabilme gücüne sahiptir.

Kendilik ve kişisel kimliğe ait bir sorgulamanın insan varoluşunun zamansal boyutundan soyutlanarak ele alınamayacağı düşüncesi, Ricoeur'ün temel argümanıdır. Bu temel düşünce ekseninde yaşam ve anlatı ilişkisini ortaya koyan Ricoeur, anlatının insan zamansallığındaki eylemle ilişkisini vurgular. Zaman ve anlatı arasında kurulan ilişki sonucunda ortaya çıkan ve Ricoeur tarafından "insanın yaşam öyküsünün zamanı" olarak

---

28 Ricoeur. a.g.e., 302.
29 Ricoeur. a.g.e., 169.
30 Ricoeur. a.g.e., 23.
31 Mark S. Muldoon, "Ricoeur's Ethics: Another Version of Virtue Ethics? Attestation is Not A Virtue", *Philosophy Today*, 1998, 42/3, 304.
32 Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 99.
33 Richard Kearney, "Time, Evil and Narrative: Ricoeur on Augustine", *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, (ed) J. D. Caputo, M. J. Scanlon. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2005, 146.

ifade edilen insan zamanı, anlatının sembolik araçlarıyla dolayımlanarak elde edilen anlatısal bir zamana işaret ederken, eylemin anlaşılmasını sağlayan da yine zamanın biçimlendiricisi olan anlatıdır. Tıpkı zaman söz konusu olduğundaki gibi, insanın anlaşılmasında da anlatının biçimlendirici işlevi farklı öğelerin bir arada anlaşılabilmesini sağlar. Dolayısıyla *Zaman ve Anlatı*'nın sonunda ortaya çıkan anlatısal kimlik kavramı, kişinin zaman içinde nereden gelip nereye gittiğini ve kendiye ait bir birliğin nasıl oluşturulduğunu göstermektedir.

Ricoeur zaman ve anlatı döngüsünün ardından, hermeneutiğinin en önemli aşamalarından biri olan dil yaklaşımlarını ele alır. Ricoeur'ün amacı, semantik ve pragmatik yaklaşımlarla "hakkında söz edilen" ve "kendisinden söz edebilen" kişi'nin dil bakımından nasıl olanaklı olduğunu ortaya koymaktır. Semantik yaklaşımın tanımlama referansıyla yalnızca hakkında konuşulabilen varlık olarak ortaya çıkan kişi, Ricoeur'e göre "kendi" olmanın gerektirdiği özelliklere sahip değildir. Bu noktada eylemin dilsel ifadeleri olan söz edimlerine yönelen Ricoeur, semantik yaklaşımın yalnızca "ne" olarak ortaya koyduğu kişinin aynı zamanda "kim" oluşunu da ortaya koyan pragmatik yaklaşımı ele alır. Zira kendilik, "ne" sorusunun değil, "kim" sorusunun yanıtı ile ilgilidir ve pragmatik yaklaşım, söz edimleri aracılığıyla anonim bir kimlik tanımlamasının ötesine geçerek kendilik kimliğinden söz etme olanağı sağlar.[34] Bununla birlikte pragmatik yaklaşımı ifade eden söz edimleri kuramı, özne'ye gönderimini söz'e (énonciation/utterance) yüklediği dönüşlülükle gerçekleştirdiği için, söz konusu dönüşlülük aslında özneye değil, söz'e yüklenmiş olur. Bu durumu "kendilikten yoksun bir dönüşlülük"[35] olarak ifade eden Ricoeur, pragmatik yaklaşımın da tıpkı semantik yaklaşım gibi kendiliğin yalnızca "aynılık" boyutuna işaret ettiğini belirtir. Bir eylem biçimi olarak gördüğü konuşmanın, daima kişinin eylemleriyle birlikte yer aldığını belirten Ricoeur[36], konuşan ve eyleyen öznenin zamansallığının sürekli gözden kaçırılarak aynılığa indirgenmesi sorununun çözümünün ise "anlatı" aracılığıyla tematikleştirilebileceğini ileri sürer.[37] *Zaman ve Anlatı*'da zamanın çözülmezlikleri bağlamında ele aldığı anlatı kavramını *Başkası Olarak Kendisi*'nde kendiliğin oluşturulması perspektifinden tekrar devreye sokan Ricoeur, kendiliğin anlatı ile ilişkisine geçmeden önce ise kendiliğin önemli bir boyutunu oluşturan kişisel kimlik (l'identité personelle/ personal identity) kavramını ele alır.

Ricoeur'e göre kendiliğin sorgulanışına temel olan "kişisel kimlik" kavramı, içinde bir takım açmazları barındırır. Bu açmazlara çözüm getireceğini öne sürdüğü "anlatısal kimlik" kavramının anlaşılmasını "kimlik" kavramının açık kılınmasına bağlayan Ricoeur, öncelikle söz konusu kavramı ele alarak kavramın taşıdığı iki anlamı birbirinden ayırır. Fransızca "identité", İngilizce "identity" sözcükleriyle ifade edilen kimlik kavramı, her iki dilde de hem "özdeşlik" hem de "kimlik" anlamlarına gelir. Kişisel kimlik sorununun açmazlarının ortaya konulabilmesi ise Ricoeur'e göre tam da bu noktada, kavramın açık hale gelebilmesiyle olanaklıdır. Ricoeur bu açmazların üstesinden gelebilmek için ilk iş olarak kavramın anlamını Latince sözcükler aracılığıyla belirgin kılmak ister. Ona göre aslında bu

34 David Rasmussen, "Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and The Self", *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, (ed) R. Kearney, London: Sage Publications, 1996, 161.

35 Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 47.

36 Ricoeur, "Capabilities and Rights", *Transforming Unjust Structures: The Capability Approach*, (ed) S. Deneulin, M. Nebel, N. Sagovsky, Netherlands: Springer, Dordrecht, 2006, 18.

37 Ricoeur, *Critique and Conviction*, ing. çev. K. Blamey, New York: Columbia University Press, 1998, 89.

kavram, bir yönüyle "aynılık olarak kimliği" ifade ederken (Latince:idem), bir yönüyle de "kendilik olarak kimlik" (Latince:ipse) anlamına gelir ve kendilik, aynılık değildir. Tartışmaya ilişkin tüm sorunun, kavramın bu iki anlamının görmezden gelinmesinden kaynaklandığını belirten Ricoeur,[38] kendi'den söz ederken ele aldığı "kişisel kimlik" kavramının ise yalnızca insan varoluşunun zamansal boyutuyla birlikte ortaya konabileceğini belirtir.

Ricoeur'ün birbirinden ayırdığı iki kimlik türü, zamanda kalıcılığa ilişkin iki farklı anlayışa işaret eder. Aynılık olarak kimlik ya da idem, daha çok "şey"lere özgü bir kimliği ve söz konusu şeylerin belirli özelliklerinin zaman içindeki sürekliliği anlamında bir zamanda kalıcılığı ifade etmektedir. Buna karşın kendilik olarak kimlik ya da ipse ise; kendi'ye özgü bir kimlik olarak, kendi'nin zaman içerisindeki değişimlerine rağmen kendi'ni devam ettirebilmesi anlamında zamanda kalıcılığı ifade eder. Her iki anlayışta da zamanda kalıcılık temel bir sorun olarak görülmekle birlikte, iki kimlik türünde dile getirilen zamanda kalıcılık birbirinden farklıdır. Ricoeur'e göre kişisel kimliğin ortaya konuluşundaki sorun, aynı'nın yukarıda dile getirilen farklı zamansal anlamlarını ifade edebilecek bir zamanda kalıcılık modelinin olmamasıyla ilgilidir.[39] Bununla birlikte, kişisel kimliğe ilişkin geleneksel açıklamalara bakıldığında, yaklaşımın daima "kişiyi farklı zamanlarda aynı kılanın *ne* olduğu" sorusuna bir yanıt arayışı olduğu görülür. Oysa Ricoeur'e göre kişi hem bir "ne"liğe hem de bir "kim"liğe sahiptir. Zira bedensel varlığıyla bir nesne olmaklığa işaret eden insan, eylemlerinin sahibi oluşuyla ise farklı bir yöne işaret eder. Başka bir deyişle kişi, yukarıda ifade edilen idem ve ipse'yi bir arada barındırır. Bu bağlamda Ricoeur'ün asıl sorusu ve açıklığa kavuşturmak istediği durum şudur: "Hiçbir biçimde 'ne' sorusuna indirgenmeyecek olup, 'kim' sorusu ile bağlantılı olan zaman içinde bir kalıcılık biçimi var mıdır? 'Ben kimim?' sorusuna yanıt verecek zaman içinde bir kalıcılık biçimi var mıdır?"[40]

Kendiliğin iki farklı yönünü bir araya getirerek bu durumu ifade edebilecek bir model arayan Ricoeur, zaman içinde kalıcılık sorununu iki örnek üzerinden açıklar. Bunlar, kişinin kalıcılığına farklı biçimlerde işaret eden "karakter" ve "sözünü tutma"dır.[41] Kişi, karakteri doğrultusunda eylemde bulunduğunda ondaki kendilik ve aynılık birbirine en yakın noktaya taşınırken, kişinin verdiği sözü tutma örnekleri ise kendilik ve aynılığın birbirine en uzak olduğu durumlara işaret eder.[42]

Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*'ndeki anlatısal kimlik sorgulamasını, *Zaman ve Anlatı*'da ele aldığı senaryolaştırma kavramının "kendi" ile olan ilgisinde açımlar. *Zaman ve Anlatı*'da tarihsel ve edebi anlatı için bir zamansallık referansı arayan ve anlatıyı bu bağlamda ele alan Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*'nde ise anlatının bireysel kendi ile olan ilişkisine yoğunlaşır.[43] Bu doğrultuda iki temel argüman ortaya koyan Ricoeur, sırasıyla senaryolaştırma kavramının, kendinin zamanda kalıcılığı ile değişiminin bütünlüğünü nasıl sağladığını ve anlatıda eylemlere uygulanan senaryolaştırmanın karaktere aktarılarak karakterin aynılık-kendilik diyalektiğinden oluşan kimliğini nasıl meydana getirdiğini tartışır.

---

38 Ricoeur, "L'identité Narrative", *Esprit*, No: 7-8, 1988, 296.

39 Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 117.

40 Ricoeur, a.g.e., 118.

41 Ricoeur, a.g.e., 118.

42 John L. Meech, "The Deferred Self: Paul Ricoeur's *Oneself as Another*", *Paul in Israel's Story: Self and Community at the Cross*. New York: Oxford University Press, 2006, 78.

43 S. H. Clark, "Narrative Identity in Ricoeur's *Oneself As Another*", *Ethics and the Subject*, (ed) Karl Simms, Amsterdam: Rodopi, 1997, 86.

Hatırlanacağı üzere Ricoeur'de senaryolaştırma, anlatı içerisindeki heterojen öğeleri düzenleyerek anlatıya birlik ve bütünlük sağlar. Anlatının sahip olduğu bu bütünlüğü anlatının kimliği olarak gören Ricoeur, metnin kimliğini oluşturan uyum (concordance) isteği ile söz konusu bu kimliği sürekli tehdit eden uyumsuzluklar (discordance) arasında dolayım sağlayan düzenlenişi, "biçimlendirme" (configuration) olarak ifade eder.[44] Ricoeur, senaryolaştırma ile gerçekleştirilen bu biçimlendirmenin, aralarında dolayım sağladığı öğeleri ise şöyle dile getirir:

> "Olayların çeşitliliği ile anlatılan öykünün zamansal birliği arasındaki dolayım; eylemin niyetler, nedenler ve rastlantılar gibi farklı bileşenleri ile öykünün ardışıklığı arasındaki dolayım ve son olarak da; bazı olağanüstü durumlarda kronolojiyi ortadan kaldırabilecek, saf ardışıklık ile zamansal formun birliği arasındaki dolayım."[45]

Ricoeur, senaryolaştırmanın, sağladığı dolayımlarla rastlantısal olayları anlatısal bir zorunluluğa dönüştüren işlemini karakterlere de uygular. Anlatı içinde eylemin gerçekleştiricisi olan karakter, anlatısal bir kategori olarak senaryolaştırmayla aynı anlatısal anlamayı içermektedir. "Karakter senaryonun kendisidir"[46] ifadesiyle karakterin kimliğinin senaryolaştırmanın özellikleriyle ilgisini belirten Ricoeur, senaryolaştırma ile karakter arasındaki ilişkiyi ise anlatının karaktere belirli olayları başlatabilme inisiyatifi vermesiyle açıklar.[47] Kişinin yaşam öyküsünde bulunan birçok farklı öğenin bir ve aynı karaktere ait olduğunu gösteren şey, karakterin senaryolaştırılmasıdır. Ricoeur'ün karaktere senaryolaştırmanın özelliklerini yüklemesinin asıl sebebi ise, kişinin kimliğinin tıpkı edebi ya da tarihsel bir anlatıdaki karakter gibi anlaşılabileceğini düşünmesidir.[48] Kendi'nin kendisini doğrudan bilemeyeceği düşüncesinin merkezi bir düşünce olduğu Ricoeur felsefesinde, insanın eylemlerinin ve maruz kalışlarının bilinebilmesinin en iyi aracı, bu özellikleri yansıtıyor olması nedeniyle öykülerdir.[49] Kendinin anlatısal kimliği, öykülendirilen bir karakterin kimliği gibi kurulur. Birbirinden farklı karakterleri, eylemleri, amaçları, olayları bir araya getirebilen anlatı; birinci, ikinci ve üçüncü tekil kişi perspektiflerini bir arada sunabilme gücüne sahiptir.[50] Söylemi ve konuşucuyu, eylemi ve eyleyeni zaman bakımından bir arada yakalayabilen anlatı, bu özelliğiyle, idem ile ipse'nin diyalektik ilişkisini de hiç olmadığı kadar anlaşılır kılar. Bu nokta Ricoeur'ün yaşam ile anlatı, kurgusal karakter ile gerçek kişi arasında kurduğu benzerliğin açıkça görüldüğü noktadır. Yaşamın anlatı dolayımıyla gerçekleştirilen bir kendini yorumlama olarak görülmesi, Ricoeur'ün anlatıya verdiği rolün önemini göstermektedir. Sokrates'in "sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değmez" sözünü anlatının yaşamla ilişkisine uyarlayan Ricoeur, "sorgulanmış yaşam, anlatılmış yaşamdır"

44 Ricoeur, a.g.e., s.141.
45 Ricoeur, a.g.e., s.141.
46 Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 143.
47 Ricoeur, a.g.e., 147.
48 David M. Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory*, Albany: State University of New York Press, 2003, 90.
49 Maria Duffy, *Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, London & New York: Continuum, 2009, 44.
50 Kim Atkins, *Narrative Identity and Moral Identity*, London & New York: Routledge, 2008, 4.

diyerek anlatının özselliğini ortaya koyar.[51] Zira yaşam anlatıyla, kişi anlatının karakteriyle açımlanır.

Ricoeur'ün, tıpkı bir anlatı karakteri gibi kurulduğunu belirttiği kişinin anlatısal kimliği, anlatıda karakterin anlaşılmasını sağlayan öğeler aracılığıyla kişinin kimliğinin de anlaşılmasını sağlar. Anlatı, her şeyden önce olaylar karmaşası olarak görülebilecek parçalar yığınına bir başlangıç ve son verebilme özelliğine sahiptir. İnsan yaşamında bu iki nokta ise -intihar hariç- kişinin inisiyatifi dışındadır. Kişi her ne kadar yaşamının başlangıcını ve sonunu belirleyemese de, kendisi için bu önemi taşıyacak anlamlandırmaları anlatı yoluyla gerçekleştirebilir. Anlatı karakterinde karşımıza çıkan bir başka nokta, anlatıda yer alan uyum ve uyumsuzluk geriliminin, yaşamdaki dinamizme karşılık gelmesidir. Kişinin anlatısal kimliği, tıpkı anlatıda olduğu gibi sürekli değişmektedir. Sabitliğin ve değişmezliğin olanaklı olmaması ise, kimliğe ilişkin her zaman farklı anlatıların olanaklı oluşuyla ilgilidir. Kişinin kimliğine dair tek bir anlatı olmadığı gibi, varolan anlatılar da zaman içinde değişebilmektedir. Ricoeur'e göre eşsiz bir düşünce deneyi laboratuarı olan edebi kurgu, anlatı karşısındaki kişiyi, gerçekte deneyimleyebileceğinden çok daha fazla çeşitlemeyle yüz yüze getirir. Edebi kurguların insanın dünyadalığı koşulunu temele alması sayesinde kişi, kendisi ile dünya arasında gerçekleşebilecek birçok deneyimi değerlendirme olanağı elde eder. Ricoeur'ün mimesis 1 olarak adlandırdığı ve eylemin semantik, sembolik ve zamansal özelliklerinden oluşan "önceden biçimlendirilişi", anlatı metni karşısındaki kişinin yukarıda ifade edilen düşünce deneyimlerini gerçekleştirebilmesinin koşulunu oluşturur. Anlatının anlattığı da her şeyden önce bu ön anlamaya, dünyadalığa dayanır. Bir döngüsellik olarak işleyen bu süreçte kişi, yaşadığı yaşamı anlatı olarak "biçimlendirirken" yaşamını anlaması ise "yeniden biçimlendirme" üzerine kuruludur.[52]

Anlatısal kimlik kavramının sahip olduğu bazı özellikler, kişinin yaşamını anlatı yoluyla biçimlendirişinde bir takım sınırlandırmalara işaret eder. Söz konusu bu özellikler, anlatısal kimliğin sürekli değişebilir olması ve tüketilemez bir yapıya sahip oluşuyla ilgilidir. Her zaman için kişinin yaşamına ilişkin farklı senaryolaştırmalar yapmak olanaklıdır. Ricoeur'ün ifade ettiği üzere, kişinin yaşamına ilişkin birbirinden çok farklı hatta birbirine zıt senaryolar oluşturulabilir. Anlatısal kimliğin değişkenlik özelliğine işaret eden bu durum, birbirinden farklı senaryoların kişinin anlatısal kimliğine karşı bir tehdit olabileceğine işaret eder. Ayrıca daha önce belirtildiği üzere anlatı bir sonu gerektirme özelliği nedeniyle kişinin yaşamında ölünceye dek tamamlanamayacak bir durumun varlığına işaret eder. Ancak kişinin ölümüyle tamamlanacak anlatısal kimlik, bu özelliği ile de sınırlanmaktadır. Ricoeur'ün anlatısal kimliğin bir çözümün adı olduğu kadar bir sorunun da adı olduğunu dile getirmesi[53], anlatısal kimliğin bu iki özelliği nedeniyledir.

Anlatısal kimliğin, anlatının doğası gereği tamamlanamazlığa ve değişime mahkûm oluşu, onu "kırılgan"(fragile) kılar. Bu kırılganlık temelde, kişinin kendi yaşam anlatısını oluştururken yalnız olmamasından ve farklı senaryolar tarafından kuşatılmasından kaynaklanır. Her ne kadar kişi, kendi yaşam anlatısının anlatıcısı ve başkarakteri olsa da,

51 Ricoeur, "Life: A Story in Search of a Narrator", *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, (ed) M. J. Valdés, London & New York: Harvester Wheatsheaf, 435.
52 Karl Simms, *Paul Ricoeu,* London: Routledge, 2003, 102.
53 Ricoeur, *Time and Narrative (Volume III),* ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, 249.

tek yazarı değildir. Yaşam öykülerinin birçok bölümü, daima başkalarının yaşam öyküleriyle kesişmektedir Kişinin ailesi, arkadaşları, çevresindeki diğer kişiler öykünün her zaman bir parçasıdırlar. Yaşamların birbiriyle iç içe geçmiş olması, Ricoeur'ün kişiyi tanımlarken ısrarla kullandığı "maruz kalan" olmaklığın da bir göstergesidir. Kişi, yaşamında sürekli "başka" olanla bir aradadır. Özellikle "kendi"nin, yaşamına ilişkin farklı senaryolar arasında hangisinin kendisine ait olduğunu belirleyecek bir ölçütün olmayışı, yukarıda söz edilen kırılganlığa neden olur. Bu noktada Ricoeur felsefesinin kilit kavramlarından biri olan "tanıklık"ın anlam ve önemi kendisini ortaya koyar. Hatırlanacağı üzere Ricoeur'ün bir tür inanç olarak gördüğü tanıklık, temelde kişinin kendine tanıklık etmesini ifade etmektedir. Kişinin yaşamına ilişkin farklı senaryoların söz konusu olduğu bu bağlamda; tanıklık, bir anlatının diğer anlatılara neden ve nasıl tercih edildiği sorularını yanıtlar. Dolayısıyla eyleyen ve maruz kalan bir kendiliğe ait olan tanıklık, kişinin kendisini diğer anlatılardan daha iyi biçimlendirdiğine inandığı bir anlatıya duyduğu güven üzerine kuruludur. Ve tanıklık, içerisinde her ne kadar daima zanni taşısa da, kişi bu tanıklık sayesinde kendine ilişkin belirli bir yorumlamaya bağlılık oluşturarak kendi kimliğine sahip olabilir.

Ricoeur'e göre anlatısal kimlik her ne kadar kendiliğe indirgenemez ve kendilik sorununu tüketemez olsa da, yine de kendilikle ilgili etik boyuta ilişkin içerimlere sahiptir. Kimliğin aynılık ve kendilik kutbunun bir aradalığı olan anlatısal kimlik, "söz verebilen bir karakter" olarak, aynı zamanda ahlaki eylemin ve sorumluluğun öznesi olduğunu da gösterir.[54] Bununla birlikte, eylem kuramıyla etik kuramı arasında merkezi bir önem taşıyan anlatısal kimliğin kaynağında yer alan anlatının, betimleyici ve kural koyucu bir boyutu vardır.[55] Anlatının alımlayıcısı olan kişinin hiçbir zaman etik bakımdan nötr bir anlatıyla karşı karşıya olamayacağını düşünen Ricoeur'de, anlatı yalnızca kişiyi etik sorgulamayla baş başa bırakan bir kapı açar. Hem alımlayıcısı olduğu anlatı hem de kendisine ilişkin anlatısında hangi öykünün anlatılması "gerektiği" bağlamında anlatıyla karşı karşıya kalan kişi, imgelemsel deneyimler aracılığıyla ahlaki bakış açısını sorgulama ve sınama olanağı elde eder. Anlatısal kimliğin bir başka sınır durumuna işaret eden bu noktadan sonra ise kişi artık, anlatının dünyasından çıkmak ve eyleyen bir özne olarak anlatı dışı öğelerle –gerçek alanın deneyimleriyle- birleşmek, yüzleşmek durumundadır.[56]

54 Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, 165.

55 Ricoeur, a.g.e., 152.

56 Richard Kearney, "Narrative Imagination: Between Ethics and Poetics", *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, (ed) Richard Kearney, London: Sage Publications, 184.

Kaynaklar

Atkins, Kim. *Narrative Identity and Moral Identity*, New York & London: Routledge, 2008.

Bouchindhomme, Christian & Rochlitz, Rainer. *Temps et Récit de Paul Ricoeur en Débat*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

Clark, S.H. "Narrative Identity in Ricoeur's *Oneself As Another*", *Ethics and the Subject*, (ed.) Karl Simms, Amsterdam: Rodopi, 1997.

Duffy, Maria. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, London & New York: Continuum, 2009.

Greisch, Jean. "Testimony and Attestation", *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, (ed) Richard Kearney, London: Sage Publications,1996.

Hall, W. David. *Paul Ricoeur and The Poetic Imperative*, Albany: State University of New York Press, 2007.

Jervolino, Domenico. *Paul Ricoeur Une Herméneutique de la Condition Humaine*. Paris: Ellipses Edition, 2002.

Kaplan, David M. *Ricoeur's Critical Theory*, Albany: State University of New York Press, 2003.

Kearney, Richard. "Narrative Imagination: Between Ethics and Poetics", *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, (ed) Richard Kearney, London: Sage Publications, 1996.

Kearney, Richard. "Time, Evil and Narrative: Ricoeur on Augustine", *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, (ed) John D. Caputo, Michael J. Indiana University Press, 2005.

Meech, John L. "The Deferred Self: Paul Ricoeur's *Oneself as Another*", *Paul in Israel's Story: Self and Community at the Cross*, New York: Oxford University Press, 2006.

Muldoon, Mark. "Ricoeur's Ethics: Another Version of Virtue Ethics? Attestation is Not A Virtue", *Philosophy Today*, 42/3, (1998).

Pellauer, David. *Ricoeur: A Guide For The Perplexed*, New York: Continuum, 2007.

Rasmussen, David. "Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and The Self", *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, (ed) R. Kearney, London: Sage Publications, 1996.

Reagan, Charles E. "The Self As An Other", *Philosophy Today*, 37/1, 1993.

Ricoeur, Paul. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, ing. çev. Erazim V. Kohák, Evanston: Northwestern University Press, 1966.

Ricoeur, Paul. "The Hermeneutics of Testimony", ing. çev. David Steward, Charles E. Reagan, *Essays on Biblical Interpretation*, (ed) Lewis S. Mudge, Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Ricoeur, Paul. *Time and Narrative (Volume III)*, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.

Ricoeur, Paul. "L'identité Narrative", *Esprit*, No: 7-8, (1988).

Ricoeur, Paul. "Life: A Story in Search of A Narrator", *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, (ed) Mario J. Valdés, London & New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.

Ricoeur, Paul. *Oneself As Another*, çev. Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Ricoeur, Paul. *Critique and Conviction*, ing. çev. Kathleen Blamey, New York: Columbia University Press, 1998.

Ricoeur, Paul. "Capabilities and Rights", *Transforming Unjust Structures: The Capability Approach*, (ed) Séverine Deneulin, Mathias Nebel, Nicholas Sagovsky, Dordrecht Netherlands: Springer, 2006.

Scout-Bauman, Alison. *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion.*, London & New York: Continuum, 2009.

Simms, Karl. *Paul Ricoeur*, London: Routledge, 2003.

Farabi'nin devlet anlayışı

Adviye Erbay

Farabi'nin devlet, siyaset ve toplum hakkındaki görüş ve düşüncelerinin ortaya konulabilmesi için ilkin onun varlık görüşüne bakılması gerekir. Farabi, siyaset hakkındaki temel görüşlerini açıkladığı eserlerinde öncelikle varlık görüşünü ortaya koymuştur. İlerde de görülebileceği gibi, bu konudaki temel bağlantı, Farabi'nin tasarladığı ideal şehrin yöneticisi aracılığıyla kurulabilmektedir. Öte yandan, bu tasarlanan yönetim tarzında, bireylerin eğitimi ile de ilgili bir konudur.

Ancak burada öncelikle Farabi'nin felsefeyi nasıl gördüğünü belirtmek yerinde olur. Farabi'ye göre felsefe, mantık, nazari felsefe ve ameli felsefe olmak üzere üç kısımdan oluşur. Nazari(teorik) felsefe, metafizik ve psikolojiyi içerir. Ameli(pratik felsefe ise, ahlak ve siyasetten oluşur.

Siyaset de kendi içinde ikiye ayrılır: Mutlak anlamda siyaset ve cahiliye siyaseti. Mutlak siyaset,"fadil siyaset" anlamına gelir ve bu tip siyaset tek, cahili siyaset ise çoktur. Birincisi Fadıl devlet için, ikincisi ise Fadıl olmayan devletler için geçerlidir. Farabi, mutluluğun elde edilmesini en temelde siyasi ilme bağlamaktadır.. Ona göre mutluluğa nasıl ulaşılacağını bize siyaset ilmi öğretmektedir.Öte yandan Farabi'nin siyaset anlayışı metafizikle iç içedir. Eğer mutluluğu öğreten siyaset ilmi ise, gerçek mutluluk bu dünyada değil, ahrettedir.. Yani gerçek mutluluk maddeden soyut varlıkların, Allah'ın ve meleklerin bilinmesi olmaksızın elde siyasi ilmin de ilahi şeylerle uğraşması gerekmektedir..

Din ile felsefenin ilişkisine gelince, varlıkların bilgisinin elde edilmesi, onların anlamlarının aklen kavranması ve onaylanması kesin kanıt aracılığıyla oluyorsa, bu bilgileri ele alan bilim felsefedir. Ama bunlar kendilerine uyan örnekler yoluyla hayal edilerek biliniyorsa ve onlardan hayal edilenin onaylanması inandırıcı yöntemlerle sağlanıyorsa, bu bilgileri taşıyan da dindir. Bunun dışında her ikisi de aynı konuları içermekte ve varlıkların en son ilkelerini vermektedirler. Çünkü her ikisi de ilk ilke ve varlıkların ilk nedenine dair bilgi sağlamaktadırlar. Ve yine her ikisi de insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluk olan en son ereğini ve diğer varlıkların her birinin en son ereğini verirler. Din, ilahi işleri sosyal ilkelerin işleri aracılığıyla anlatır.[1]

FARABİ'NİN VARLIK ÖĞRETİSİ

Farabi, El-Medinetü'l Fazıla ve Es-Siyaset ul-Medeniyye adlı eserlerinde varlık görüşünü anlatır. El-Medinetü'l Fazıla'ya "İlk Mevcut"un özelliklerini belirterek başlar. Buna göre, "İlk Mevcut", diğer mevcutların sebebidir. O, yetkindir; onun varlığı en üstünü ve ilkidir. Varlığı zorunludur ve bu yüzden ezelidir. Maddesi ve dolayısıyla sureti de yoktur. Varolması için hiçbir gaye ya da maksat yoktur. Çünkü Farabi'ye göre, bir maksadın bulunması onun varolması için bir sebep teşkil eder. Böylece o da ilk sebep olamaz. Aynı şekilde ortağı da yoktur; varlığında müstakildir, tektir ve birdir. İlk mevcudun zıddı da yoktur. Çünkü zıddı olan bir şey ilk sebep olamaz.

Farabi'ye göre, Allah madde olmadığı ve hiç maddesi olmadığı için cevheri itibarıyla bilfiil akıldır. Kendini kendiliğinden aklettiği için hem akildir, hem de bilfiil makuldur. Böylece O, hem akıl hem makul, hem akil olan bir tek zattır ve bölünmez bir tek cevherdir. Oysa insan, makul olduğu halde, insanın düşündüğü şey bilfiil makul değildir. O, bu esasa göre, önce bilkuvve makul olmuş, sonra da akıl tarafından düşünülerek bilfiil makul olmuştur. Yani insan, cevheri akıl olan akillerden değildir.

Allah, ayrıca alim, hakim ve haktır da. Alimdir, çünkü bilmek için, zatının dışındaki fazileti kendisine tanıtacak başka zata gereksinimi yoktur. O, bilmek ve tanımak için kendi cevherinde yeterlilik bulur. Hakimdir, çünkü hikmetiyle eşyayı en üstün bilgiyle ve kendini aklederek bilir. İlk mevcuda iki nedenle hak denir: O, hem varlığının en mükemmel varlık olması yüzünden haktır, hem mevcudu mevcut olduğu gibi bilmiş bir makul olması bakımından haktır. Ayrıca ilk mevcut, diri ve hayatın kendisidir. Dirilik, en iyi kavramların en iyi kavrayışla kavranmasını ifade eder. Bunun yanında son mükemmeliyetine erişen varlığa da "diri" denir. Bu bakımdan ilk mevcut "diri"dir.

İlk mevcut ya da Allah, azametli, büyük ve uludur. Azameti ve büyüklüğü, cevherinin gayelerinden ibarettir; cevheri ve zatı dışında değildir. İlk mevcutun varlığı en üstün varlık olduğundan, güzelliği de her güzelliğin üstündedir. Onun güzelliği, insana zıt olarak cevherindedir. O, güzelliğin ve zerafetin en son merhalesinde olduğu için kendi zatını idrak etmesi idrakin en mükemmeli; cevherini bilmesi bilginin en üstünüdür. İlk mevcut kendi zatından ne kadar tad alır, sevinç duyarsa, kendi zatının aşıkı olup, zatını kendi nipetinde

1 *Farabi'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara 1974, 54.

sever ve beğenir. Onda seven ve sevilen aynıdır; beğenen beğenilenin aynıdır; aşık maşukun aynıdır.[2]

İlk mevcut, daha önce de söylendiği gibi, diğer mevcutların sebebi olmasıyla, ondan varolunandır. Diğer mevcutlar, ilk mevcuttan ister istemez hasıl olurlar. İlk mevcuttan başkasının hasıl olması, varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığından taşmış olması şeklindedir.. Böylece onun varlığı, kendisinin hiçbir suretle ne sebebi ne gayesi olabilir. Mevcutlar çoktur ve çokluklarıyla beraber birbirinden üstündürler. Her varlık, tam olsun eksik olsun onun varlığından taşmıştır. Cevheri öyle bir cevherdir ki, bütün mevcutlar mertebelerine göre ondan taşınca her biri varlıktaki sırasına göre ondan payını alarak hasıl olur. Burada en mükemmelden hiçliğe doğru uzanan bir zincir söz konusudur. İlk mevcuttan taşan ikinci mevcut ta cisimlenmemiş ve maddesiz bir cevher olup kendi zatını ve ilk varlığı akleder. Bu nedenle ondan bir üçüncünün meydana gelmesi gerekir. Bu, birinci semadır ve o da maddesiz olup cevheri itibarıyla akıldır. Ondan sabit yıldızlar küresi meydana gelir. Yine ilk mevcudu akletmesi dolayısıyla ondan bir dördüncü gelir. Bu da maddesizdir ve ondan Zuhal küresinin gelmesi gerekir. Daha sonra Müşteri küresi, Merih küresi, Güneş küresi, Zühre küresi, Utarit küresi ve Ay gelir. Bunlar, Farabi'ye göre, maddesiz varlıklardır ve cevherleri itibarıyla hem akıl hem makuldürler. Farabi'nin varlık zincirinde bunlardan sonra derece derece en eksik varlıklara doğru uzanan gidiş söz konusudur. Bunların bir kısmını da doğal varlıklar oluşturur. Farabi, doğal cisimler arasında "uskutus" dediği hava, toprak, su gibi şeyleri de sayar. Varlık zincirinin bu halkasında madde ve suret söz konusudur. Madde, suret için konulmuştur ve suret olmadıkça madde de olamaz.

Farabi, Es-Siyaset ul-Medeniyye'de de varlıkların ilkelerini benzer bir şekilde açıklar. Buna göre, birinci mertebede ilk sebep, ikinci mertebede ikinci derecede sebepler, üçüncü mertebede de madde vardır. Ancak Farabi burada farklı olarak Faal Akıl'dan söz etmektedir. Ona göre ilk sebebin tekliğine karşılık, diğer mertebelerde varolanlar çoktur. Bunların üçü cisim olmadıkları gibi, cisimde de bulunmazlar. Bunlar, ilk sebebin yanı sıra ikinci derecede sebepler ve Faal Akıldır. Nefs, suret ve madde ise cisimde bulunup kendileri cisim değildirler. Cisimler ise altı cinstir: Semavi cisim, düşünen canlı, düşünmeyen canlı, bitkiler, madenler ve dört unsur. Bunlar da alemi oluştururlar.

Faal Akıl'ın görevi, düşünen canlıyı görüp gözetlemek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine, yani, yüce mutluluğa ulaştırmaktır. İnsan, böylelikle Faal Akıl düzeyine çıkar. Faal Akıl da İlk Sebep gibi tektir; ama derecesi, düşünen canlının mutluluğa erdiği derecededir. Ayrıca Faal Akıl, İlk Sebep'le ikinci derecede sebeplerin hepsini ve kendi özünü bilir ve özleri bakımından düşünülür olmayan olmayan şeyleri de düşünülür kılar. İnsanı insan yapan düşünme gücü, özü itibarıyla fiil halinde akıl olmadığı gibi, bilfiil akıl olması kendisine yaradılışla da verilmiş değildir. Faal Akıl sayesinde, onu bilfiil akıl kılar ve diğer şeyleri de düşünme gücü için bilfiil düşünülür duruma getirir. İnsanda Faal Akıl'ın yeri, göz karşısında güneşin aldığı yere benzer. Nasıl ki, güneş göze ışık verir ve böylece göz görebilir hale gelir ve yine bu ışıkla görmeye sebep olan güneşin kendisini de görür. Bunun gibi Faal Akıl da insana düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. Bu şekilde düşünen nefs, Faal Akıl'ı da bilir. Faal Akıl, bir şeyi bir şekilde maddeden kurtarabilme yetisine sahiptir. Böylece onu kendi düzeyine yaklaştırır. Bu, yalnızca insan için geçerlidir.

2 Farabi, *a.g.e.*, 14.

İnsanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik demek olan yüce mutluluk da budur.[3]

FARABİ'DE DEVLET, TOPLUM VE SİYASET

Farabi'nin siyaset ile mutluluk arasında bağ kurduğu daha önce söylenmişti. Düşünüre göre, insanın topluluk halinde yaşamasının temelinde yardımlaşmaya duyulan ihtiyaç yatmaktadır.

Bayraklı'ya göre, devletin menşei Farabi'de altı nazariye üzerine kuruludur. Bunlar da, "ontolojik nazariye, biyo-organik nazariye, tabii çevre nazariyesi, ihtiyaç nazariyesi, sevgi ve adalet nazariyesi ve saadet nazariyesi"dir. [4]

Farabi'ye göre, her insan yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için birçok şeylere muhtaçtır ve bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Bunun için her insan çok kimselerin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert, bu ihtiyaçlardan üzerine düşeni yapar. Yani Platon gibi bir işbölümünün gerekliliğinden sözeder. Her fert, doğasındaki mükemmelleşme ihtiyacını ancak muhtelif insanların yardımlaşma amacıyla bir araya gelmeleriyle elde edebilir.[5]

Muhtelif insanların bir araya gelmelerinden topluluk meydana gelir. Bunlar ya yetkin ya da eksik topluluklardır. Yetkin topluluklar, büyük orta ve küçük olmak üzere üçe ayrılırlar. Büyük topluluk, yeryüzündeki bütün insanlardan oluşur. Ortancası yeryüzünün ayrı ayrı milletlerinden teşekkül eder. Küçüğü ise bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibarettir. Farabi'nin eksik topluluktan kastı köy, mahalle, sokak ve ev halkıdır. Ev halkından, dünya nüfusuna uzanan derecelenme içinde iyinin elde edilmesi bakımından şehir, en önemli birimdir. Farabi, bunun için medeni toplulukları şehir çerçevesinde ele almıştır. Ona göre şehirler, birbirinden iki temel özellikle ayrılır: Doğal yapısı ve doğal karakteri. Ayrıca insanlarca oluşturulan dil de bir başka ayrım getirir. Farabi, doğal yapı ve doğal karakter farından ne anlar? İlkin dünyanın gök cisimlerine göre durumunun etkisiyle ulusların konumları, sonra havada yani iklimde görülen farklılık gibi. Bayraklı, bunu tabii çevre ya da coğrafi çevre fikri olarak açıklamaktadır. [6]

Farabi'ye göre asıl oalarak beş çeşit devlet ya da şehir vardır: Fadıl devlet, cahil devlet, fasık devlet, değişebilen devlet ve sapık devlet. Cahil devlet ya da şehir de kendi içinde altı tiptir: Zaruri devletler, değiştirici devlet, hasis devlet, gösterişçi devlet, tagallup devlet, demokratik devlet.

Fadıl devlet veya erdemli şehir, sakinlerinin anca mutluluğa erişmek amacıyla yardımlaştıkları veya bir araya geldikleri şehirdir. Çünkü Farabi'ye göre, mutluluğa ulaşmak amacıyla kurulan her topluluk, erdemli bir topluluk sayılır. Aynı şekilde mutluluğa ulaşmak amacıyla çalışan bir ulus fazıl bir ulus ve bütün ulusları aynı amaçla birlikte çalışan bir dünya da fazıl bir dünya olacaktır.

Fazıl şehri diğerlerinden ayıran başlıca özellik bir araya gelme amacının yanı sıra yöneticisi ve insanları bakımındandır. Farabi'ye göre, fazıl şehir tamsağlıklı bir vücuda benzer. Bütün uzuvları, onu hayat devresinin sonuna kadar korumak üzere yardımlaşırlar.

---

3 Farabi, *Es-Siyaset Ul-Medeniyye*,çevirenler:Mehmet Aydın, Abdülkadir Şenel, Rami Ayas, İsanbul 1980, 22.

4 Bayraktar Bayraklı, a.g.e., 51-61)

5 Bayraktar Bayraklı, *a.g.e.*, 45

6 Bayraktar Bayraklı, a.g.e., 45

Vücudun hakim uzvu kalptir. Kalp diğer uzuvların nasıl en mükemmeli ise ve kendiliğinde ve kendine ait hususlarda diğer uzuvların en tamı ise şehir hakimi de kendine ait hususlardaki şehir parçalarının en mükemmeli olup yardımlaştığı kimseler arasında en yüksek paye sahibidir ve onun emrinde başka kimseler olup bunlar da başkalarını yönetirler.

Öte yandan fazıl şehirle Farabi'nin varlık görüşü arasında da bir paralellik vardır. Buna göre, nasıl varlık basamaklanmasında İlk Sebepten başlayan bir derecelenme varsa şehirde de bütün parçalar derece ve mevkilerine göre ilk sebebin maksadını güdecek şekilde yürümelidirler. Fazıl şehrin reisi de sıradan birisi olamaz. Riyaset, iki yolla olur: Birisi reisin yöneticiliğe doğası ve yaratılışı itibarıyla yatkın bulunması, diğeri vücutça ve iradi melekesi ile riyasete yatkın bulunmasıyla..

Ayrıca fazıl şehir reisinin faal akılla ilişkisi meselesi vardır. Buna göre reis, hem akıl hem de bilfiil makul olmak durumundadır. Bu onun mükemmelliği gereğidir. Ayrıca hayalgücünün mükemmelliğin en üstün derecesine ulaşmış olması gerekir. Hayalgücü aracılığıyla faal akıldan varolanları ya oldukları gibi veya sembolize edilmiş olarak uyanıkken ya da uyku esnasında kabul edebilmelidir. Faal akıl insana geçince, yani natık kuvvetinin ameli ve nazari bölümlerinde ve muhayyile kuvvetinde hasıl olunca, o insana vahiy gelmiş olur. Tanrı ona akıl aracılığıyla vahiy verir. Vahiy bir kimsenin faal akılından münfail akla taşınca o kimse tam anlamıyla hakim, filozof ve akıl erbabından olur. Faal akıldan muhayyile kuvvetine taşınca o kimse peygamber olur. Böylece gelecekten haber verir ve ilahın aklettiği bir varlık ile hazırdaki varolanlar hakkında haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur. Böylece erdemli şehrin yöneticisi de hem peygamber, hem hakan, hem de filozoftur.

Farabi'ye göre reisin oniki meziyetinin bulunması gerekir. Birincisi kolayca yapabilmesi için sağlığının yerinde olması, yani bedence tam ve her uzvunun sağlıklı bulunmasıdır. İkincisi, her şeyi iyi anlayıp kavrayabilmesidir ki, böylece söylenenlerin amacını ve sözkonusu olan her şeyi anlayabilsin. Üçüncüsü, anladığı, gördüğü, işittiği ve sezdiği şeyleri unutmaması için hafızasının güçlü olması gereğidir. Dördüncüsü gördüğü en küçük delili bile anında fark edip yerinde kullanmasını bilebilmesi için uyanık ve zeki olmasıdır. Beşincisi, kafasındaki her şeyi açıkça izah edebilmek için güzel konuşmayı bilmesi gereğidir. Altıncısı, öğrenmeyi ve öğrenmeyi sevmektir. Yedincisi yemeye, içmeye, kadına ve oyuna düşkün olmaması gereğidir. Sekizincisi, ulu olması ve ağırbaşlılığı sevmesidir ki, böylece utandırıcı durumda kalmamasıdır. O, yüksek şeyleri aramalı ve ayrıca değerli şeylere ve mala mülke değer vermemelidir. Dokuzuncusu, adaleti sevmesi, baskıdan zulümden ve zalimlerden nefret etmektir. Böylece baskı kurbanlarına yardımcı olur, iyi ve güzel şeylerin peşinden koşar. Onuncusu, ılımlı bir karakter taşımasıdır. Bu, onun adalet istendiği zaman şiddet göstermemesini sağlayacaktır. Onbirincisi, büyük bir azim ve irade sahibi olması gereğidir. Bu şekilde zorunlu gördüğü şeyleri gerçekleştirmek için cesareti olur. Sonuncusu, doğruluğu ve doğruları sevmesi ve yalandan nefret etmesidir.

Farabi, bütün bu özelliklerin bir tek kişide toplanmasının güç olduğunu, bu yüzden bunlardan beşinin ya da altısının bir arada toplandığı kişilerin de fazıl şehirde yönetici olabileceklerini söyler. Eğer böyle bir kişiye hiç rastlanmazsa, ilk reis ve haleflerinin koydukları esaslara uyan biri de yönetici olabilir. Farabi, daha sonra gelecek yöneticiler için de altı özellikten sözeder. Buna göre, birincisi hakim ya da hikmet sahibi olmaktır. İkincisi, ondan

önce gelenlerin şehre getirdikleri kanun ve kuralları bilmektir. Burada geleneği izlemek ve devlette sürekliliği sağlamak sözkonusudur. Üçüncüsü, kanunlara bağlanmamış konularda iyi hükümler verebilmek ve bu hükümleri verirken yine eskilerin izinden yürümektir. Dördüncüsü, şehrin meseleleri hakkında hüküm verirken şehrin menfaatlerini göz önünde bulundurmaktır. Beşincisi, eski ve yeni yasa ve kuralları iyi konuşarak öğretebilmektir. Altıncısı ise, savaş sanatının başlıca ve tali özelliklerini bilmek ve savaş koşullarına dayanabilmektir.

Farabi, idareci kadar idare şeklinin de üzerinde durur. Ona göre, yukarıda sayılan özellikleri taşıyan birden fazla kişi bulunduğu takdirde, erk ya da egemenlik, onlar arasında paylaştırılabilir. Böylece ikili bir idare de altılı bir idare de mümkündür.[7]

Farabi, fazıl şehir halkını nasıl tasarlamaktadır? Şimdi de bunu ele alalım. Farabi'ye göre, fazıl şehir halkının bilgi düzeyinin yüksek olması gereklidir. İlk sebep ve özelliklerinden başlayarak varolanların özelliklerini, yapısını; ayrıca fazıl şehri ve diğer yönetim biçimlerinin hepsini bilmek durumundadırlar. Farabi, bunların nasıl öğretileceği üzerinde de uzun uzun durmuştur. Buna göre herkes kendi düzeyine göre aydınlatılabilir. [8] Buradan Farabi'nin eğitimi ne kadar önemsediğini anlıyoruz.

Nitekim fazıl şehre aykırı şehirlerden biri cahil şehirdir. Burada bireyler, yalnızca sağlık, servet, şehvet, saygı ve itibar kazanmak gibi şeyleri hayatın amacı olarak görür. Onlara göre mutluluk bunlara ulaşmakla sınırlıdır. Bayraklı'ya göre, cahil devletin halkının değerleri kadınlara göre kurulmuştur. Kadınlar her şeyde erkeklerin yöneticisi durumundadırlar.[9] Cahil şehrin kendi içinde altı tipi olduğu daha önce söylenmişti. Bunlardan zaruri şehirde, yaşamak için her şeyden ancak zaruri olan miktarda yararlanabilmek için bir yardımlaşma sözkonusudur. Değiştirici şehirde ise, servet ön plana çıkarılmıştır. Bayağılık şehrinin halkı, hayatın maddi zevklerine düşkündür. Haysiyet şehrinin halkı ün ve itibar kazanmak, övülmek, saygı görmek için bir araya gelmiştir. Tagallüp şehrinin halkı ise başkalarını ezmekten zevk alır. Cimai şehir halkını temel amacı da dilediği gibi yaşamaktır.

Fasık şehir halkı, cahil şehirden farklı olarak düşünce yönünden fazıl şehir halkına yakındır. Yani Allah'ı, ikinci derecede varlıkları, faal aklı v.b. bilirler ama yaşam biçimleri cahil şehir halkına benzer. Değişmiş şehir halkı ise fazıl şehir halkı gibi düşünüp yaşarken başka fikirlerin etkisiyle değişmiş durumdadır. Şaşkın ya da sapık şehir halkı, Allah, ikinci derecede varlıklar ve faal akıl hakkında bozuk fikirler taşımaktadır. Şehrin reisi ise peygamberlik iddiasında bulunmaktan çekinmez...

SONUÇ

Farabi'nin şehir ya da devlet yönetimlerini sınıflandırıp tanımlaması yukarıda anlatıldığı gibidir. Farabi, İslam Felsefesinde Aristoculuk akımına dahil edilen bir düşünür olmakla beraber, devlet ve yönetim açısından Platon'dan etkiler taşımaktadır. Ancak bu etkilenme, doğrudan doğruya olmamakta, erdem ve bilgi anlayışının yönetime yansıması şeklinde olmakta; dolayısıyla, değerler ve ona göre şekillenen bir "ideal" devlet görüşü ve bu devlette yaşayanların değerlerinin nasıl şekillendiği önem kazanmaktadır. Fakat varolan devletleri

7 Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev.Nafiz Danışman, İstanbul 1956, 75.,
8 Farabi ,*a.g.e.*, 85.
9 Bayraktar Bayraklı, a.g.e., 77

sınıflandıma açısından –yani varolandan yola çıkma bakımından Aristoteles'in ontolojisine yakındır.

Denilebilir ki, İslam Felsefesinin Antik Yunan Felsefesinden etkilenmesi ölçüsünde, Farabi de felsefesini İslamiyetle Yunan düşüncesinin bir sentezi biçiminde geliştirmiştir. Bunun yanında,varlık görüşü, Plotinos'tan da izler taşır.

Böylece, fikirleri, yukarıda da belirtildiği gibi, özellikle varlık görüşünde Plotinos'un Emanatio (Südur) kavramından etkilenmiştir. Ancak Aristoteles'in tek tek varolanlardan yola çıkan ontolojinden de bir şeyler almıştır.

Devlet ve siyaset anlayışında ise, Platon ve Aristoteles'ten etkilendiği söylenebilir. Ama bu görüşleri özümsemiş ve onu İslam Felsefesiyle kaynaştırarak şekillendirmiştir.

Kaynaklar

Bayraklı, Bayraktar; Farabi'de Devlet Felsefesi, İstanbul 1983.
Farabi, El-Medinetü'l Fazıla, çev.Nafiz Danışman, İstanbul 1956.
Farabi, Es-Siyaset Ul-Medeniyye, Çev. M.Aydın,A.Şener,R.Ayas, İstanbul 1980.
Farabi, Fusulü'l Medeni, çev.H.Okan, İzmir 1987.
Kuyel, Mübahat Türker; Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Ankara 1959.
Olguner, Fahrettin; Farabi, Ankara 1987.
Sunar, Cavit; İslam'da Felsefe ve Farabi, Ankara 1972.

III. BAKİ KOŞAR NEFRET SUÇLARI İLE MÜCADELE HAFTASI, 19-27 Şubat 2011.

I.

Bir nefret cinayeti sonucu öldürülen gazeteci Baki Koşar adına bu yıl üçüncüsü düzenlenen Baki Koşar Nefret Suçları İle Mücadele Haftası 19- 27 Şubat tarihleri arasında gerçekleştirildi. Siyah Pembe Üçgen İzmir Derneği'nin gerçekleştirdiği etkinlikler sokaklar dâhil, çeşitli dernek, kültür merkezleri ve üniversitelerde sürdürüldü. Akademisyen, avukat, aktivist olmak üzere yurt içi ve yurt dışından çeşitli alanlardan konuşmacılar bildirilerini sundu. Genel olarak katılımın çok olmadığı gözlemlenen etkinlikte dinleyicileri oluşturan çoğunluk LGBTT üyeleri ve aktivistlerdi.

II.

Etkinliğin ilk günkü (19 Şubat Cumartesi) programında saat 16.00'da yer alan "Feminist Okuma Atölyesi" katılımın yetersizliği nedeniyle gerçekleştirilemedi. Bunun yerine "Saç Boyama 45 Dakika" adlı film gösterimi yapıldı. Daha sonra Siyah Pembe Üçgen Derneği'nde 20.00'da açılış kokteyli verildi. Ertesi gün, Karakedi Kültür Merkezi'nde, saat 14.00'da gerçekleştirilen "Nefret Suçları Karşıtı Sivil Ağlar" konulu panelin konuşmacıları Kerem Çiftçioğlu, Mehmet Nur Terzi ve Zeynep Atamer idi. Kerem Çiftçioğlu İnsan Hakları Ortak Platformu (İHOP) dahilinde ayrımcılığın haritalanması ile ilgili bir konuşma yaptı. Mehmet Nur Terzi ise, dezavantajlı grupları ele aldı. Bu gruplarda daha çok sanat ağırlıklı çalışmaların yürütülmesinin gerekliliğini vurguladı. Katılımcıların eşliğinde, örgütlerin birbirine ne kadar samimi olduğu, söz konusu dayanışmanın nasıl bir dayanışma olduğu üzerinde duruldu. Atamer, nefret suçlarına karşı yasa yaptırımı için belli bir platform/sosyal ağ kurulup burada örgütlenmenin önemini ve gerekliliğini vurguladı.

21 Şubat Pazartesi günü program 16.00'da, Siyah Pembe Üçgen Derneği'nde "Filmmor Özel Seçkisi" adlı kısa film gösterimleri yapıldı. Katılımın arttığı bu günde "Klitoris Nedir?", "Namus Nedir?", "70- 80- 90, Masum, Küstah, Fettan" filmlerin yanı sıra, "Saç Boyama 45 Dakika" adlı film istek üzerine tekrar gösterildi. İlk gösterim, isminden de anlaşılacağı gibi, bir muhabirin "Namus Nedir?" sorusunu İstanbul, Van, Artvin ve Diyarbakır sokaklarındaki insanlara sormasıyla alınan cevapları gözler önüne serdi. Doğu'da ya da Batı'da, kadın ya da erkek, yaşlı ya da genç birçok kesimden insanın namusa nasıl baktığını, nasıl anlamlar yüklendiğini ve bu anlamlandırmanın nedenlerini görmek açısından oldukça ilgi çekiciydi. Gösterimde namusun "kıza" ait olduğu "kadına" ait olmadığı yönündeki ifadelerin çokluğu oldukça şaşırtıcıydı. Diğer gösterim de ilk gösterimin formatındaydı. Burada da "Klitoris Nedir?" sorusu soruldu. İlk gösterimde Pınar Selek'e uzatılan mikrofon ikincisinde Aslı Erdoğan'a uzatıldı. Yazar, bu kavramla çok erken tanıştığından bahsetti. Üçüncü gösterim "70- 80- 90 Masum, Küstah, Fettan"dı. Burada. Yeşilçam'da kadınların ya masum ya küstah ya da fettan olarak nasıl resmedildiğini Alin Taşçıyan ve Hülya Tanrıöver'in yaptığı tahlillerle görme fırsatı yakaladık. Tanrıöver'e göre ataerkil olan Yeşilçam sinemasında filmleri yapanları da izleyenleri de erkekler oluşturuyor. "Esas kadın" olamayan bu kadınlar başrolde değil, sadece erkeğin yanında oynayan bir oyuncu rolünde. Bu kadınlar da ya çilekeş ya da abartılı bir şekilde erkeksi. Taşçıyan'a göre ise, iyi kadın için cinsellik "çaktırılmayan", "istenmeyen", istense de belli edilmeyen bir şeydir. Tersine, cinselliğini yaşayan kadın kötü olan bunalımın kadınıdır. Kadın ya evinde oturur ya da pavyona düşer, aç kalır. Evi seçmeyen kadın olumlanacak bir

iş, ortam veya olumlu herhangi bir nitelik kazanamaz. Onurlu kadın evinde otururken, onurlu erkek ise onun biricik erdemi olan dayağını(şiddeti) yanından ayırmaz. Kadının en büyük korkusu ise erkeklerle eşit bir düzeye gelmeleri. Son olarak ,"Saç Boyama 45 Dakika" Trans bir bireyin 45 dakika süren saç boyama işlemi sırasında çevresindeki insanlara uğradığı toplumsal şiddetten bahsetmesi ve kendini anlatma/açıklama çabasını görmemize yardımcı oluyor. Transseksüellerin uğradığı eşitsizlikleri yaşadığı deneyimlerle örnekleyen trans bir kadının yürürken, alışveriş yaparken ya da "hiçbir şey yapmadan" günlük hayatını sürdürürken polis ve siviller tarafından uğradığı saldırıları, cezaları ve şiddeti anlatıyor. Ve ekliyor: "O zaman T.C. kanunlarında eşcinsel olmak yasaktır yazsınlar!"

22 Şubat Salı günü, İzmir Amargi'de katılımın sınırlı tutulduğu bir resim atölyesi gerçekleştirildi. Saat 16.00'da gerçekleşen "Ressam Zeynep Urgan'ın Psikoterapik Resim Atölyesi"nde dört kavram üzerinde duruldu: Nefret, Öfke, Şiddet, Özgürlük. On beş kişilik katılımcı grup sırayla her resimden ne anladığını anlattı. Ressam eşliğinde resimlerdeki belirli imgeler üzerinde duruldu. Bu resimler üzerinde ne düşünüldüğüne dair tartışıldı. Daha sonra da eleştiriler yapıldı.

Ertesi gün Siyah Pembe Üçgen Derneği'nde, 14.00 da, "Kimyam Tenime Uymuyor" adlı bir atölye gerçekleştirildi. Yine katılımın sınırlı tutulduğu atölyede öncelikle LGBTT bireylerinin deneyimlerini anlatan makaleler katılımcılar tarafından okundu. "Voltrans Erkeklerin İnsiyatifi" temalı toplantıda LGBTT bireylerinden Berat ve Berk İnan, katılımcılarla deneyim ve düşüncelerini paylaştı. Genel itibariyle "varoluş" ile "cinsel kimlik" arasındaki ayrım ve "kodlanmış cinsiyet" üzerine deneyimler anlatıldı. Trans erkek/kadın olmanın getirdiği üreme ve üretkenlik üzerine, kanunca dayatılan işlemlerden bahsedildi. Paylaşılan deneyimler, bedenin özgürleşmesinin aşamalarını ve zorluklarını gözler önüne serdi. Katılımcıların da ev sahibinin de oldukça zevk aldığı bu samimi ortamda herkes sorularını rahatlıkla sorabildi Aynı gün 17.30'da, Tepekule Kongre ve Sergi Merkezi'nde "Hukuki ve Politik Açıdan Nefret Suçları" başlıklı bir oturum düzenlendi. Oturumun konuşmacıları İzmir Ekonomi Üniversitesi, Uluslar Arası İlişkiler ve Avrupa Birliği Bölümü'nden Yar. Doç. Dr. Devrim Sezer ve daha önce ABD'de nefret suçları savcısı olarak çalışmış ve şu an çalışmalarına Uluslararası Hukukçular Komisyonu'nda (ICJ) devam eden Allison Jernow idi. Avukat Elif Ceylan Özsoy'un başkanlığını yaptığı oturum Sezer'in konuşmasıyla başladı. Sezer, konuşmasına "ayrımcılık düşünce özgürlüğü müdür?"sorusuyla giriş yaptı. Bunun cevabı hayırsa bunu nasıl değerlendirmemiz gerekir? Bununla nasıl mücadele edebiliriz? Sorularıyla devam etti. Ülkemizde LGBTT bireylerinin inkârı yavaş yavaş yerini "görülme" ve "tanınmaya" bıraksa da bu olumlu gelişmelerin yeterli olamayacağını söyledi ve Türkiye'de uzun bir süre ayrımcılık karşıtı bir düzenleme müjdesinin verilemeyeceğini ekledi. Tanınmaya giden yolun örgütlü mücadele olduğunu söyleyen Sezer, bu örgütlenmenin Kanada'da kırk yıl sürdüğü hatırlatmasını da yaptı. Ancak Türkiye'deki bu dışlanmış grupların örgütlenmesinde oldukça kasvetli bir havanın hüküm sürdüğünü söyledi. Görmek ama tanınmamak ve inkâr arasında gelip giden ülkemizde akademisyenlerce de bir gönülsüzlüğün varlığından bahseden Sezer, akademisyenlerden kastının yönetici ve karar vericiler olduğunu ekledi. Muhafazakâr kesim ve medyada ise eşcinsellik bir hastalık olarak görüldüğünü Aliye Kavaf örneği ile açıkladı. Daha sonra Sezer, başta sorulan soruyu şöyle cevapladı: Nasıl kadınların ayrımcılığa maruz bırakılması, ırk ayrımcılığı birer hak değilse nefret suçları da

homofobi de ne hak ne de düşünce özgürlüğü olarak görülebilir. Ancak burada ırkçılık ve homofobi analojisinin önemli olduğuna dikkat etmek gerektiğini söyleyen Sezer, ayrımcılığı bir grubun herhangi bir niteliği nedeniyle eşit sayılmaması olarak tanımladı. Bunun da insan haklarıyla çatışacağını, damgalanan, küçük görülen söz konusu grubu ise bir kast haline getireceğini söyledi. Sezer, ayrımcılıkla mücadele edebilmek için ne yapılması gerektiği sorununu ise Ionna Kuçuradi'nin insan hakları ile mücadelenin yolu insan hakları eğitiminden geçer, sözleriyle cevapladı. Fakat ne yasa koyucu ne medya ne de eğitici LGBTT'nin insan haklarını savunma taraftarı olmadığı için kamuoyunu LGBTT derneklerince bilgilendirilmesinin gerekliliğini söyledi. Son olarak Sezer konuşmasını ve kısa vadede yapılması gerekenleri şöyle toparladı: Birincisi, 'genel ahlak', 'kamusal ahlak' gibi muğlâk ifadelerden anayasanın arındırılması. Her ne kadar bu ifadeler çıkarılmayacak olsa da ayrımcılığı meşrulaştırmayacak şekilde ifade edilmesi. İkincisi, yeni anayasaya cinsel kimliklerin eklenmesinin gerekliliği. Bunun toplumsal zihniyeti dönüştürmede etkili olacağı. Üçüncüsü, nefret suçları, ayrımcılık cezasız kalmamalı. Bunun, LGBTT bireylerinin haklarını dile getirmesini mümkün kılacağı. Sezer'e göre toplumsal zihniyet riyakârlığı ve ikiyüzlülüğü meşrulaştırdığından bütün bu taleplerin gerçekleştirilmesi kolay olmayacak, ancak bu istekler insanların açılması, LGBTT bireylerinin güçlenmesi ile mümkün olabilecek dönüşümlerdir. Daha sonra Jernow, nefret suçu ve yasası nedir? Nefret suçu yasası yoksa ne yapılabilir? Sorularını sordu ama öncelikle nefret suçu ve nefret söyleminin birbirinden ayrılması gerekliliğinden şöyle bir tanım yaptı: Nefret suçu, yalnızca nefretten kaynaklı olmayan önyargının ortaya çıkardığı bir harekettir. Nefret suçlarının adi suçlardan ayrı bir yerde durduğunu söyleyen Jernow, burada hedefin cüzdan, kundaklama vs. olmadığını, hedefin kişi olduğunu örneklerle açıkladı. Ayrıca nefret suçunun ayrımcılık ve düşmanlık içerdiğini ekledi. Peki, işlenen bir suçta niyet nasıl anlaşılacak, sorusunu ise bazen zor bazense kolay olduğunu, burada önemli olanın suçun işleniş şekli olduğunu ve bu niyetteki kişilerin genellikle yaptıklarıyla övündüğünden yine örneklerle bahsetti.

Ertesi gün, saat 12.00'de gerçekleştirilen forumun başlığı "Post Yapısalcı Bir Anarşizm Okuması Olarak Queer" idi. Ege Üniversitesi'nin bir dersliğinde gerçekleştirilen forum Damla Akdeniz ve Gülkan'ın eşliğinde yapılan tartışmalar da Judith Butler'in queer teorisi dâhil birçok konudan konuşuldu. Queer hareketinin ne olduğu, Türkiye'ye nasıl geldiğini ve pratik alanda nerelere tekabül ettiği konuşuldu. Queer'in anarşizmin farklı bir görünümü mü, sorusu üzerine, queer'in sadece cinsel kimliklerin baskılanması durumunda harekete geçen değil, her kimliğe her baskıya karşı bir hareket olduğu dile getirildi. Ardından kodlanmış bir dilden kurtulmanın mümkün olup olmadığı sorgulandı. Kendi içimizdeki iktidarı yok etmek için neler yapılmalı sorusu üzerine dil, eylemde bulunma, iletişim kurma gibi konu başlıkları belirlenerek sorgulama yapıldı. Tartışmanın devamı queer'in sonraki aşamasını ne olacağına dairdi. Burada teorinin pratiğe geçmesinden sonra ne olacağına dair düşünceler dile getirildi. Sohbete hakim olan akademik dilli eleştiren katılımcılar da oldu. Bu dilden bağımsız bir tartışma yapılıp yapılmayacağı sorgulandı. Fakat bir uzlaşma sağlanamadı. Ardından 17.00'da ise Alman Kültür Merkezi'nde "Trans Bireylere Yönelik Sistematik Şiddet ve Trans Aktivizmi" adlı panel vardı. Konuşmacılar Belgin Çelik, Deniz San, Şevval Kılıç idi. Oturma düzeni, panelin sohbet havasında geçmesine katkı sağladı. Eski bir aktivist olan Çelik, deneyimleri ile 70'lerde ve 80'lerdeki trans gerçeklerini gözler önüne serdi. Kılıç da bu duruma ekleme

de bulunarak, seks işçilerinin içerisinde bulunduğu durumdan bahsetti. Türkiye genelinde bir trans ağ oluşturmak gibi planlarından bahsederek, beden geçiş süreçlerinde destek olunabileceğine vurgu yaptı. İzmirli bir aktivist olan San ise deneyimlerinden bahsetti. Gördükleri şiddet karşısında dava açma gibi bir durumun, polislerle içli dışlı olmaktan geçtiğini söyleyerek çekincelerini dile getirdi. Genel anlamıyla tartışmadan bir sonuç alınamasa da deneyimlerin paylaşılması, trans gerçekliğinin anlaşılmasına yardımcı oldu.

25 Şubat Cuma günü ise "Eleştirel Pedagoji ve Kimlikler" başlıklı panel İzmir Ekonomi Üniversitesi'nde gerçekleştirildi. Konuşmacılar Adnan Gümüş, Dilek Çankaya ve Zafer Kiraz idi. Adnan Gümüş, homofobinin bir fobi değil nefret olduğunun altını çizdiği konuşmasında çeşitli üniversite ve liselerde yaptığı anketin sonuçlarını paylaştı. Ankette cinsiyet yönelimli ayrımcılık oranının en yüksek olduğu kesimin muhafazakâr kesim olduğunu ve oteriteryan kişilikle cinsel ayrımcılığın doğru orantılı olduğunu söyledi. Kiraz, kentin tarihinin insan tarihi ile ortaya çıktığını söyleyerek, kentin oluşumunu, kentin yaygınlık alanını ve bu alanının değişimi ile kır-kent çelişkisini ortaya koydu. Modernleşme ve göçlerin ötekileştirmenin bir aracı olduğunu ifade eden Kiraz, devlet tarafından kentsel dönüşümün 'yasak imar' adı altındaki müdahalelerle söz konusu yerlerin 'istenmeyen bölge' olarak ilan edildiğini ifade etti. Bu bölgelerde de ötekileştirme söylemi ile cinsel ayrımcılığın etnik gruplara bağlı olarak ortaya çıktığını, bunların da çeşitli yönelimlere neden olduğunu ekledi. Kiraz, egemen ideolojiyi belirleyenin erkek olduğunu söyleyerek konuşmasını bitirdi. Çankaya, bir bildiri okumak yerine kişisel deneyimlerinden bahsederek karşılıklı fikir paylaşımları ile konuşmasını sürdüreceğini belirtti ve yaşanan şiddet ve eleştirel pedagoji açıklamaları ile konuşmasına başladı. Ardından dünyada eleştirel pedagoji mücadelesinin ne olduğu üzerinde durarak "apolitik ötekilerden" bahsetti. Tüm ayrımcılığa karşı (Kürt, Ermeni, queer vb.) hareketlerin devam etmesinin gerekliliğini vurguladı. Hegemonya üzerinden devletin ideolojik olarak ayrımını nasıl yaptığını eğitim bilimlerinin de cevaplamaya çalıştığını ifade ederek konuşmasını soru ve cevaplarla devam ettirdi. Verilen cevaplarla panel sona erdi.

26 Şubat Cumartesi günü saat 12.00'da gerçekleştirilen "Nefret Suçları ile Mücadele Yürüyüşü" öncesi çeşitli etkinlikler yapıldı: Bir sihirbazın gösterisi, ötekileşen ve ötekileştirenlerin durumunu anlatan kısa bir oyun bunlardan bir kaçı idi. Basın açıklamasının ardından verilen mini bir konserle Kürtçe, Ermenice türküler söylenerek halay çekildi ve yürüyüş sona erdi. Ardından saat 14.00'da Tepekule Kongre ve Sanat Merkezi'nde bir araya gelinerek, "Özgürlük Korkusu ve İktidar" başlıklı panel gerçekleştirildi. Dilek Hattatoğlu, Melek Göregenli ve Nilgün Toker'in konuşmacı olduğu panel, belirli metne bağlı kalınmadan bir forum havasında sürdürüldü.

Hattatoğlu, ezilenlerin pedagojisi üzerinden eğitim sistemine değindi. Göregenli, nefret suçlarının tanımı üzerine bir konuşma yaptı. Son olarak Toker ise, iktidarın alanları, kaçış yolları ve eylemlilik üzerine bir konuşma gerçekleştirdi. Saat 17.00'da "Nefret Suçlarına Seyirci Kalma" temalı etkinlik başladı. Konuşmacılar Burak Doğu, Gülseren Adaklı, Nuran Gelişli, Sevda Alankuş doğru ve yanlışları ile nefret suçlarında dikkat edilmesi gerekenleri anlattı. İlk olarak Adaklı, medyanın tanımı ve neoliberal politikaların medya oluşumu üzerindeki etkisine ilişkin açıklamalarda bulundu ve Türkiye'de medya ve ayrımcılık siyaseti etrafında konuşmasını devam ettirdi. Türkiye'de medyanın devlet ile iç içe olduğundan nefret söyleminin güç-

lendiğini de ekledi. Alankuş ise, görsel ve yazılı iletişim araçlarının tümünde ayrımcı bir dil kullandığını ve bunun ayrımcılığı tekrar tekrar ürettiğini ileri sürerek konuşmasına başladı. Haberlerin ideolojik hegemonyasını üreten bir temsil (egemen, beyaz ırk, heteroseksüel, erkek) içinde olduğunu tekrarladı. Haber dilinin ve söyleminin bazı konularda çok belirgin olduğunu örneklerle açıklayarak, bu dilin nasıl üretildiğine dair sorgulamasını sürdürdü. Alankuş son olarak, Türkiye'deki bu söyleme en çok maruz bırakılanların sıralamasını yaptı. Burada başı çekenlerin (gündeme göre) Kürt ve Ermenilerin olduğunu (örnekleri ile) göstermesi medyanın kullandığı dil ile devletin ne kadar sıkı bağlar içerisinde olduğunu görmemiz açısından oldukça dikkat çekiciydi.

Gelişli ise, Hrant Dink vakfı ve nefret suçları ile ilgili çalışmalarından bahsederek konuşmasına başladı ve nefret söylemine ilişkin istatistiklerle konuşmasını sürdürdü. Milliyetçi ve muhafazakârlar kesimlerde nefret söylemindeki yoğunluğun arttığını da ekledi. Burak Doğu, "Sanal Nefret Pratikler İnternette Nefret Söylemi ve Karşı Örgütlenmeler" başlıklı metni ile sunumunu yaptı. Sanal ortamlarda nefret söylemlerinin nasıl yayıldığına dair araştırmalarını aktardı. Müzik endüstrisi, tarayıcı oyunlar ve örtülü siteleri örnekleri ile anlattı. Genel bilinç oluşturmaya yönelik çalışmaların, doğrudan nefret gruplarını hedef alan yaklaşımlar olduğunu ifade etti. İnternetin genel itibariyle ikna edici bir araç olduğunu ve taraflarımızı iyi tanımanın gerekliliğini söyleyerek konuşmasını sonlandırdı.

Haftanın son günü 27 Şubat'ta, saat 11.00'da "Homofobi ve Transfobi Karşıtı Öğrenciler" ile bir buluşma gerçekleştirildi. Daha sonra 14.00'da, Tepekule Kongre ve Sergi Merkezi'nde "Performans Sahnesi Olarak Beden" başlıklı bir forum düzenlendi. Forum konuşmacılar Begüm Başdaş, Hatice Telci ve İlay Eltetik'in eşliğindeki konuşma ve tartışmalarla son buldu.

III.

Genel olarak, büyük bir emeğin ürünü olan "III. Baki Koşar Nefret Suçları İle Mücadele Haftası" kapsamında yapılan etkinlikler hafta boyunca kötü hava koşulları ve düzenlenen etkinliklere ev sahipliği yapan mekanların farklı farklı ve birbirinden uzak yerlerde olması katılımcılar için zorluk çıkarsa da tüm etkinlikler bu yıl da başarıyla tamamlandı. Katılımcıların yalnızca bir dinleyici olarak kalmayıp; okuma, tartışma ve çeşitli etkinliklerde de oldukça aktif rol almaları oldukça önemliydi. Bu da katılımcıların verimli, eğlenceli ve düşündürücü bir hafta geçirmesini sağladı.

LGBTT bireyleri dahil ayrımcılığa uğrayan tüm dışlanmış grupların seslerini duyurabilecek, toplumu bilinçlendirecek, farklı bakış açıları kazandırabilecek, katılımcılarını yalnızca mağdurların, dışlanmış grup bireylerinin oluşturmadığı bu tür etkinliklerin düzenli ve sürekli bir şekilde sürdürülmesi umudu ve adına ithaf edilecek nefret suçu kurbanlarının kalmaması dileği ile başarılarınızın devamını dileriz.

İrem Kılıç &
İdil Ceren Bozkurt

Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar, der. Bekir Balkız- Vefa Saygın Öğütle, (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2010).

Akademinin batıda oluşmuş geleneklerine bakıldığında en azından iki işlevi layıkıyla yerine getirdiği görülmektedir. Birinci işlevi yüklenenler en somut ifadesini skolastik düşüncede ya da modern laboratuvar araştırmacılığında bulur. Bunlar tamamen düşünce nesnesinin dolayımlarından bağımsız olarak düşünce nesnesini verili gerçek olmanın ötesine ve berisine taşıyarak inceleme, araştırma ve tartışma yapmaktadırlar.Bir başka ifadeyle bu akademik grup herhangi bir filozofun ya da bilim insanının görüşlerinin tamamını belirli bir tematik eşliğinde, kimi zaman mekândan ve zamandan da bağımsızmışcasına ama aynı zamanda, çok detay dolayımlara ulaşarak kapalı bir evrende incelerler. Örneğin bu tür bir skolastik araştırmacı için Aristoteles'in ousia anlayışı bağlamında ikincil kategorilerin neliği sorununu Yunanca, Latince ve diğer dillerdeki kaynaklara bakarak yüzlerce sayfa sürecek bir araştırma konusu yapabilir. Neticede burada yapılan şey bilginin tutarlı bir şekilde derinleştirilmesi ve açıklanmasıdır. Bu tutum akademinin ruhunu bir ölçüde yansıtmaktadır da.

Batıdaki akademilerin layıkıyla başardığı diğer bir işlev ise,bilginin üretilmesi sürecine dairdir. Bilginin somut ve deneysel boyutlarını teorik olanla birlikte işleme çabası, özellikle istatistik disiplinin etkisiyle fen ve sağlık bilimlerini neredeyse tamamen uygulamalı/ ölçülebilir hale sokmuştur. Sosyal bilimler ise yüzünü daha çok deneysel ve somut verilerin analiz ve ölçülmesine çevirmiş olmasına rağmen tamamen bilgi üretim sürecini uygulama/ ölçmeye tahvil etmemiştir. Uygulanabilirlik/ ölçülebilirlik konusunda ortaya çıkan başarı tablosu aslında akademinin ruhunu, özellikle yirminci yüzyıl başından beri, büyük bir ölçüde yansıtmaktadır.
Ancak ne birinci ne de ikinci tutumunlayıkıyla başardığı kendi başına olumlu bir şey değildir. Kendi başına olumlu olamamanın gerekçeleri ilkinde bilgi üretim sürecine dair esoterik ve elitist bir yapının kurulmasına ve korunmasına dayanırken, ikincisinde bilgi üretim sürecine dair empirist ve neredeyse sadece problem odaklı bir yaklaşımın geliştirilmiş olmasına dayanmaktadır. Oysa bilim ya da daha radikal anlamda bilim, sanat ve felsefe bütün başarısını, bilgiyi bu iki tutumun daha dengeli bir birlikteliğiyle, aynı zamanda bu birlikteliği bilginin neliğini ve sınırlarını spekülatif olarak sorgulamaya yöneltmekle kazanabilir. Yani bilimin kamusal işlevini gözardı eden, kamusallığın düzenini dikkate almayan bir akademik çaba nihayetinde verili sınırların hegamonikyapısını ve belirli ilişki biçimlerini yeniden üretir ve örnekler.

Bu manada Balkız ve Öğütle'nin derlemesini yaptığı Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, kendilerinin de belirttiği üzere, bilimin ve bilgi üretim sürecinin sorgulanmasına dair Türkçe'de yapılmış telif ve çeviri çalışmalardaki açıklığı genel hatları ile doldurmaya aday. Balkız ve Öğütle modern batı akademisi ve bilim çevrelerinde bilgi, bilgi üretim süreci, ideoloji ve yeni eleştirel perspektifler eşliğinde bilginin neliği sorununu tartışıyorlar. Bu tartışmanın anlaşılır olması açısından çalışmalarını beş ana bölüme ayırmışlar. İlk bölümde bilim sosyolojisi alanındaki "Temel Tartışmalar"ı ortaya koyuyorlar. Bu bölümde Balkız ve Öğütle'nin giriş niteliğinde derleyici bir makalesi ile birlikte H. M. Collins ve Peter Halfpenny'ninde makalesi bulunuyor. Bilim sosyolojisi kavramının ne tür kavrayışlar eşliğinde geliştiği burada sergileniyor. Balkız ve Öğütle sorunun Türkiye ayağını da gündeme getiriyorlar.

İkinci bölüm bu alanda daha çok tartışma yapanların referans metinler olarak baktık-

ları çalışmalara yer veriyor: "Klasik Kurucu Metinler". Bu bölümde BorisHessen, Robert K. Merton, Michael Polanyi, Thomas S. Kuhn'un metinleri yer alıyor. Bilimin ekonomik temelinden inanç temelline, normatif yapısından toplumsal köklerine, dogmatik ya da paradigmatik özelliğinden nesnel sınırlarına dair kavramsal ve metodolojik üretim süreci sorgulanıyor.

Üçüncü bölüm "Empirik Çalışmalardan Örnekler" başlığında derlenmiş. Burada da Robert K. Merton'un bir makalesi var. Diana Crane, M. J. Mulkay, G. N. Gilbert, S. Woolgar ise diğer metinlerin yazarları. Merton'un "Bilimde Matta Etkisi" çalışması oldukça ilginç bir şekilde bilim dünyasındaki ödül sistemini eleştiriyor: "Bilimsel çalışmaya dönük itibarın yanlış şekilde dağıtıldığı bu kompleks kalıp, 'Matta etkisi' olarak betimlenebilir; çünkü hatırlanacağı üzere, Aziz Matta İncil'inde şöyle denir: 'Zira Kutsal Kitap herkese bolluk sunar ve o da bolluk içinde olacaktır; ancak bolluk olmadığında bile bu bolluk ondan esirgenmeyecektir'. Daha az mütevazı bir dille ifade edilirse, Matta etkisi, oldukça ünlü bilim insanları belirli bilimsel katkıları nedeniyle daha fazla kabul görürken henüz tanınmayan bilim insanlarından bunun esirgenmesini anlatır. Nobel ödüllüler bu etki konusunda tanıklık niteliğinde kanıtlar sunarlar; zira onlar bu etkinin oluşumuna –tanıklıklarını şüphe kılabilecek- kurbanlar olarak değil, aksine bilmeden kazançlı kişiler olarak tanıklık ederler"(229-230). Aynı sorunu Crane ise farklı iki düzeyde tekrar ele alıyor. İlkinde akademik (kariyerin) sınıfsal kökenlerini ve ikincisinde ise ödül sisteminin marifetinin ne içerdiğini sorguluyor. Mulkay ve diğerleri ise hem araştırma şebekelerini ve araştırmaların yoğunlaşma alanlarını, dolayısıyla araştırmaların niteliğini, hem de bilimsel gelişmenin nasıl olacağına dair model çalışmasını dile getiriyorlar.

Dördüncü bölüm "Bilim, İdeoloji ve Bilim Sosyolojisi" bağlamında BarryBarnes, Michael Mulkay, Steve Woolgar, William T. Lynch'in makalelerinden oluşuyor. Temel olarak bilimsel bilginin toplumsal kökenler ile ilişkisinin sorgulandığı bu bölümde, ideolojinin bilimsel bilgiyi nasıl etkilediği ve normların, değerlerin, öznel ve nesnel çıkarların ve açıklamaların bilimsel bilgiyi nasıl koşulladığı sergileniyor. Barnes çok net olarak bilim ve ideoloji ilişkisini örneklerle ortaya koyuyor: "Galileo miti, bir zamanlar tadını çıkardığı güç ve iktidara şüphesiz artık sahip değildir, fakat paralellikten çok fazla şey okuma tehlikesinde olanlar için aşağıdaki noktalar yararlı olabilir. İlkin, mevcut bilimsel ortodoksinin standartlarına göre, Galileo yanılmıştı –ve yanlışı hiç de basit değildi. İkinci olarak, mit açık, engellenmemiş araştırma ve iletişimin erdemlerini kutsamasına rağmen, bugün bilim insanları elverişli olduğunu düşündükleri her seferinde etkili bir oto-sansür uygularlar ve bir meslek grubu olarak, başka grup ve bireylerin özgür düşünme ve iletişim hakkından yararlanıp yararlanmadığı konusunda kayıtsız kalma eğilimindedirler. Bununla yeterince tutarlı bir şekilde, işaret edilen bilim insanları genel bir ahlâkî duruş almadılar, fakat meslekî bir ayrıcalığı savunmaya çalıştılar"(342).Barnes burada açıkça hem bilim insanlarından hem de bilimin kendi bilgi üretim süreçlerinden hareketle bilgi ile güç arasındaki ilişkinin sanıldığının aksine çok az dolayım taşıdığını Galileo miti aracılığıyla ifade ediyor. Fakat Mulkay sözcük dağarcıklarının seçiminden uygulanan normlar sistemine kadar bilimsel bilginin repertuarını deşifre ettikten sonra daha radikal bir sonuca ulaşıyor: "Bunlar, sosyolojik bir bakış edinmeye başladıkça hemen aklımıza gelen daha birçok apaçık sorudan bir kaçıdır. Bu sorular, bilimi, yalnızca, özel meslekî kaygıları ve bu kaygılara uygun normatif bileşenleri olan bir topluluk olarak değil, aynı zamanda, egemen bir eliti ve meşrulaştırıcı bir ideolojisi olan bir çıkar grubu olarak anlamamızı sağlar"(384-385).

Beşinci bölümde ise "Klasik Ustalara Köprüler ve Alana Eleştirel Bakışlar" tartışılıyor. Bu bölümde Thomas F. Gieryn, William T. Lynch, Ellsworth R. Fuhrman, DickPels, EvelynFox Keller, Sal Restivo, Julia Loughlin'in makalelerine yer veriliyor. Durkheim, Marx, Mannheim ile feminizmin ve bilimsel gerçekçiliğin bilgi üretim sürecine dair yaklaşımları yeniden tartışılıyor.

Balkız ve Öğütle'nin çalışmalarına yazdığı "Önsöz"de de belirttikleri üzere çalışmalarının tarafgir niteliğine rağmen, yukarıda değindiğimiz batı akademik geleneklerinin layıkıyla gerçekleştirdiği işlevler aşikârane bir şekilde ortaya konuyor ve eleştiriliyor. Modern bilimin sıkıştığı yerler ve oluşan söylemlerin genel bir çerçevesi çiziliyor. Anlaşılan o ki Balkız ve Öğütle'le bu tutumları ile üçüncü bir yolun tutamaklarını ve bilimsel bilginin kendinden menkul şekilde bir değerlendirme ve pratik konusu olamayacağını ispatlamış oluyorlar. Bu yüzden "İşte Hendek, işte arşın!.." diyorlar.

Sonuç itibarıyla Bilim Sosyolojisi İncelemeleri önemli bir hedefe sahip ve bunu gerçekleştirmek ustaca gerçekleştirilmiş bir derleme. Fakat yine de teknik olarak bazı eksikleri var. Bu kadar kusur kadı kızında da olur diyerek ifade etmek gerekirse, derlemeye katkı sunan yazarların biyografik bilgileri, makalelerin ortak bir kaynakçası, ileri okumalar için yönlendirmeler yok. İkinci baskı için bu eksiklerin giderilmesi daha olumlu olacaktır.

Bora Erdağı

Platon, Euthyphron (Dindarlık Üzerine), çev. Güvenç Şar, (İstanbul: Kabalcı Yayınları,2011).

Platon Sokrates'in Savunması'nda, Sokrates'in yargıç karşısına çıkarılışı, savunması ve sonrasında alınan idam kararı anlatılır. Meletos ve diğer davacılar Sokrates'i devletin resmi tanrılarına inanmayıp bunlar yerine yeni tanrılar uydurup gençleri yoldan çıkarmak ile suçlar. Bu dava sonucu Sokrates idam cezasına çarptırılır. Platon'un erken dönem eserleri bu olayın etkisinde yazılır. Bu yüzden erken dönem diyaloglarında zaman genellikle ya idam sonrasında ya idam öncesinde yaşananlar etrafında örülür.İşte budiyaloglardan biri deEuthyphron'dur.

Euthyphrondiyalogu, Meletos'unSokrates hakkındaki şikâyetini henüzbasileus'un sarayına iletmiş olduğu bir an'da başlar. Sokrates, kâhin Euthypron ile karşılaşır ve onunla sohbete başlar. Euthyphronselamlaşma faslından sonra Sokrates'edavacısı olduğu babasının sarhoşken hizmetçisini nasıl öldürdüğünü anlatır. Babasından davacı olan birinin dine uygun davranmadığını söyleyenlere karşı "dini bilgilerinin ne kadar da kıt (4e)" olduğunu söyler. Aslında Sokrates'in içinde bulunduğu durum da Euthyphron'un isyanı da oldukça çağdaş bir soruna işaret eder. Günümüzde halen din adına fetva verenler, yorum yapanlar, çağrıda bulunanların ifadeleri çoğu kez modern insanları Euthyphron'un ya da Sokrates'in konumuna düşürür.Ancak Sokrates günümüzden farklı olarak Euthyphron'a sorduğu sorularladinin, dine uygun olanın araştırmasını/soruşturmasınıyapmak ister. Meletos ve arkadaşlarının şikâyeti ile başı belada olan Sokrates'in ve gerçek bir din bilgisine sahip olduğunu iddia eden Euthyphron'un din hakkındaki sorgulaması böylece başlar.

Sokratesdini konularda kendisini aydınlatması için Euthyphron'dan yardım ister. Dinin ve dindarlığın nasıl bir şey olduğunu sorar. Euthyphron konuşmanın ilerlemesiyle dine uygun olan ve dine uygun olmayanın tanımı yapar:"[t]anrıların sevdiği şeyler dine uygundur, sevmediği şey ise dine aykırı(7a)". Sokrates tekrar sorar; "Bir şey dine uygun olduğu için mi Tanrılarca sevilir, yoksa Tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?" Bu soruyla Sokrates dine uygun olanın/olmayanın kaynağını ve tanrılarla olan ilişkisini araştırmaya devam eder. Ne var ki Euthyphron'un verdiği cevapların hiçbiri yeterli olmaz, verdiği cevaplar birbiriyle çelişmekle birlikte örneklerden öteye gidemez.
Metinde birbiriyle karışması muhtemel olan bazı kelimelerin kullanım yerleri ve ayrımlarını da detaylı ve açık bir şekilde açıklayan çevirmen Güvenç Şar, oldukça titiz bir çalışmaya imza atmış. Kelimelerin dışında deyimleri, benzetmeleri ve bazı özel isimleri açıklamış ve giriş bölümündeki"Euthyphron Üzerine" makalesiyle de hem Platon'a hem de metne dair açıklayıcı bilgi sunmuş.

Antik Yunan'da doğru/hakikat iyiden, güzelden, yararlıdan ayrı düşünülmediği için Platon'undoğruyu/hakikati arayışı aynı zamanda iyiyi, güzeli,yararlıyı bulma çabası ile beraber düşünmek mümkün. Çünkü Antik Yunan'da bunlar birbirinden ayrı değil, metafiziksel bir bağla birbirlerine bağlıdır- kalokagathia.Bunu vurgulamamızın nedeni, Euthyphron diyalogu belirli bir karara bağlanmamış olmasına rağmen, aslında Platon'un İdealar öğretisi ve kalokagathia ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği hatırlatmak istememizdir.

İrem Kılıç

Sinan Özbek
Pratik Felsefe Yazıları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Yazarlar için Bilgi

Felsefelogos hakemli bir dergidir. *Felsefelogos*'a gönderilen yazılar yayın kurulu tarafından ön incelemeden geçirildikten sonra eğer gerekli görülürse en az bir hakem tarafından incelenir. Yayın Kurulu gelen hakem raporları doğrultusunda yazardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Yazılar raporlar halinde değerlendirilir. Bu süreç, hakem yazının yayınlanması onayını verene kadar sürer.

Felsefelogos'ta yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, yazılarına 100 sözcüğü geçmemek üzere İngilizce ve Türkçe birer özet ile anahtar sözcükler ekleyerek, elektronik posta yoluyla belirtilen adrese ulaştırmalıdır. Yazılar elektronik posta mesajının içinde değil, ek (attachment) olarak ve PC formatında, Word dosyası biçiminde düzenlenmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderilen yazılarda yazarın ismi belirtilmemeli yazarın kimliğini ortaya çıkaracak ifadeler kullanılmamalıdır. Eğer yazar metin içinde kendi eserine atıfta bulunuyorsa, isminin geçtiği yerleri boş bırakmalıdır.

Yazılar "Microsoft Word veya muadili bir programda, "Times New Roman" karakterleriyle, 12 Punto olarak hazırlanmalıdır.Yazılarda göndermelerin, alıntıların verilmesi ve kaynakçanın hazırlanması aşağıdaki kurallara göre yapılmalıdır.

-Metin içinde kaynak göstermek için "dipnot kullanılmalıdır (sayfa sonu). Dipnotlar için numaralandırılma yapılmalıdır. Yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve\veya yazının akışını bozacak noktalar için yine dipnot formatında yıldız, nokta, vs. gibi işaretler kullanılabilir.

Dipnotlar ve kaynakça için "Chicago 15th A referans sistemi kullanılmalıdır

-Bir kitap ilk kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın adı(italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu belirtilmelidir. Ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı, basım yılı eklenmelidir. En son olarak sayfa numarası belirtilmelidir.

Örn: Barrington Moore Jr. , *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, 2. baskı. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003), 20.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın soyadı, kitabın kısa adı (italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

Örn: Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, 151.

-Aynı metin ardarda kaynak olarak gösterildiğinde ikinci gösterim için a.g.e. ve sayfa numarası yeterlidir.

-Aynı sayfadan ardarda iki alıntı yapıldığında ikinci alıntıya sayfa numarası yazılmamalıdır.

Metnin kaynakça içinde gösterimi ise sırasıyla yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı şeklinde olmalıdır.

Örn: Moore Jr, Barrington. *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*. 2. baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003.

-Bir makalenin dipnot ve kaynakça gösterimi sırasıyla aşağıdaki gibi olmalıdır. Makale gösterimlerimde kitaptan farklı olarak yazının başlığı italik olarak gösterilmez.

Dipnot örn.: Enver Orman, "Korku ve Kaygıyı Kavramak," *Felsefelogos 6*, no. 22 (2004): 45.

Kaynakça örn.: Orman, Enver. "Korku ve Kaygıyı Kavramak." *Felsefelogos 6*, no. 22 (2004).

Özetler / Abstracts

Dayanışma ve Şeffaf Öznellikten Kurtulmak
Utku Özmakas

Özet: Bu çalışmada yoksulluk, kişinin yaşam ve öznellik alanını tahakküm altına alan toplumsal bir gerçeklik olarak ele alınacaktır. Bu çerçevede yoksulun öznellik hali, "şeffaf öznellik" kavramıyla ifade edilerek toplumsal ontolojide nasıl yoksayılıp tektipleştirildiğine değinilecektir. Ardından James Scott'ın kamusal senaryo ile gizli senaryo kavramlarına yakından bakılacaktır. Yoksulluk içi dayanışma pratikleri ele alınarak söz konusu pratiklerin özneyi şeffaflaşmaktan dayanışma yoluyla nasıl koruduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Dayanışma, yoksulluk, madun, şeffaf öznellik, kamusal senaryo, gizli senaryo.

Solidarity: Wipe Out Transparent Subjectivity

Abstract: In this paper, we handle with poverty is a social reality which is dominated one's life and subjectivity space. In this frame, it is going to be analysized that how subjective situation of the poor is aborted defining with transparent subjectivity in social ontology. After this, we'll focus James Scott's "hidden transcript" and "public transcript" notions. Thus, we try to explain solidarity practics how wipe out transparent subjectivity.

Keywords: Solidarity, poverty, subaltern, transparent subjectivity, public transcript, hidden transcript.

Farabi'nin Devlet Anlayışı
Adviye Erbay

Özet: Farabi, İslam Felsefesi içinde Aristoculuk akımına dahil edilen bir düşünürdür. Bu makalede, onun devlet ve siyaset, dolayısıyla ideal şehir yönetimi ve bunun dışında kalan şehir yönetimleri hakkında sınıflandırmaları ve görüşleri aktarılarak Antik Yunan Felsefesi ile bağlantısının ne şekilde olduğu üzerinde durulmuştur. Buna göre, Farabi, devlet yani şehir yönetimi hakkında İslamiyet'le ideal bir devletin nasıl olması gerektiğini ve yönetici ya da yöneticilerinin hangi özelliklere sahip olması gerektiğini ele alarak bir senteze varmıştır. Bu makalede, değerler sistemi ve dolayısıyla ideal bir şehirde mutluluğun nasıl elde edileceği ile ilgili fikirleri ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler: İslam Felsefesi, Antik Yunan Felsefesi, İdeal şehir yönetimi, değerler sistemi, mutluluk.

Abstract: Al-Farabi is a philosopher who was taken place in Aristotle's trend in İslamic phlosophy. In his paper, his government politics, "ideal city governance", and other city governence classifications and views are explained and its connection with Antic Greek philosophy is discussed. With reference to this, Farabi reaches to a synthesis by dealing with how on ideal governement in İslam should be, and what kind of qualities the governors should have while governing the city that's to say government. In this paper, the ideas of system of values, thats to say how to catch the ideal happiness is dealt.

Keywords: Islamic philosophy,Antik Greek philosophy, ideal city governance, the idea of system of values, happiness.

Felsefi Bir El Yikama Olarak Vicdan
Bora Erdağı

Özet: Bu makalede vicdana dair bir sorgulama yapılacak. Etik, teoloji ve politika bağlamında ortaya çıkan tartışmaların kesişme noktasındadır vicdan. Bu yüzden vicdanın üstlendiği işlevin gerçekte ne olduğu belirginleştirmek ortaya çıkan tartışmaların niteliğini sorgulamak için bir zemin hazırlayacaktır. Bu makalede belirginleştirme prosedürü etimolojik ve felsefi görünümlerin açıklayıcılığında yapılacak. Bütün bunlar yapılırken aslolarak güncel gelişmelerin politikadan, özelliklede modern politikadan değil de, etik ve teolojinin baskısında nasıl şekillendiği gösterilecek.

Anahtar Sözcükler: Martin Heidegger, Hannah Arendt, Adolf Eichmann, Hrant Dink, vicdan, günah.

Conscience As Philosophical Hand Washing

Abstract: In this article, I aim to interrogate the notion of conscience. Conscience is situated in the intersection of the debates regarding ethics, theology and politics. Therefore, to understand the function of conscience will provide the ground for questioning the nature of emerging debates. I will try to achieve this goal of clarifying the ground with the explanatory guidance of etymological and philosophical phenomenon. As I engage with these tasks, the main goal will be to demonstrate how contemporary political developments are shaped not by modern politics but rather ethics and the pressure of theology.

Keywords: Martin Heidegger, Hannah Arendt, Adolf Eichmann, Hrant Dink, conscience, sin.

Georg Lukacs'ı Yeniden Okumak
Metin Çolak

Özet: 20. yüzyıl eleştirel geleneğine damgasını vuran kuramcılardan Georg Lukacs şimdiye kadar farklı düşünürlerce farklı şekillerde eleştiri konusu yapılmıştır. Lukacs'a ilişkin eleştirel yaklaşımlarda özellikle Frankfurt Okulu'nunkiler oldukça belirgindir. Bu eleştirilerde iki ayrımın sürekli karşımıza çıktığı görülür: "Genç" ve "Olgun" Lukacs. Tartışmalarda "Genç Lukacs" çoğunlukla onaylanırken, "Olgun Lukacs" eleştiri konusu yapılır; "Olgun Lukacs"ın Sovyet Marksist paradigmaya gittikçe yaklaştığı ileri sürülür. Bütün bu yaklaşımları göz önünde bulunduracak olan bu çalışma Georg Lukacs'ı içinde yaşadığımız dönemin edebi-estetik alanlarında baskın hale gelen eğilimleri içinde yeniden okumayı deniyor. Çalışma, bu çerçevede, onun özellikle edebi alandaki modern ve 'ileri modern'e ilişkin eleştirel perspektifleri üzerinde odaklanırken bu perspektiflerdeki problemli noktaları da göstermeye çalışacaktır.
Anahtar Sözcükler: Lukacs, Marksizm, Modernizm, Estetik, Edebiyat

Abstract: As one of the theorists who stigmatized the tradition of twentieth century criticism, Georg Lukacs has been criticized differently by different thinkers. Among them, the Frankfurt School's critics are especially significant. Two distinctions are obvious in these criticisms: "the Young Lukacs" and "the Mature Lukacs". Although "the Young Lukacs" is generally accepted, "the Mature Lukacs" is criticized; they assert that "the Mature Lukacs" gets closer to the Soviet Marxist paradigm over time. Keeping these approaches in mind, this paper will try to reread Georg Lukacs within the dominant tendencies of today's aesthetic-literary fields. Within this framework, this study focuses especially on his critical perspectives on the modern and the 'new modern', and will also try to show the antinomies in these perspectives.

Rousseau'nun Hobbes'a İtirazı: Adalet ve Faydanin Birliği
Ruhi Demiray

Özet: Bu çalışma, Jean Jacques Rousseau'nun Toplumsal Sözleşme'nin girişinde dile getirmiş olduğu "hakkın izin verdiği şey ile çıkarın zorunlu kıldığı şeyin, dolayısıyla da fayda ve adaletin bir olduğunu savunacağım" ifadesini anlamaya yönelik yorumsamacı bir çabayı içermektedir. Rousseau'nun siyasal kuramının büyük ölçüde, modern siyasal kuramın temel kavramlarının ve düşünce modelinin (yani doğa durumu ve toplumsal sözleşme temelli düşünüş modelinin) kurucusu olan Thomas Hobbes'a tepki olarak gelişmiş olduğu varsayımdan hareketle, Hobbes ve Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramlarının, egemenlik anlayışlarının ve de özgürlük üzerine görüşlerinin karşılaştırmalı bir değerlendirmesi sunulmaktadır. Bu karşılaştırmalı değerlendirme sonucunda, Rousseau'nun söz konusu ifadesinin onun Hobbes'a yönelik itirazlarının özünü barındırdığı sonucuna varılır.

Anahtar Sözcükler: Rousseau, Hobbes, toplumsal sözleşme, egemenlik, özgürlük

Abstract: This paper consists in a hermeneutical endeavor to make sense of Jean Jacques Rousseau's introductory remark in his Social Contract, which reads: "I shall try always to combine what right permits with what interests prescribes, so that justice and utility may not be disjoined" On the basis of the presupposition that Rousseau's political theory develops basically as a response to Thomas Hobbes, the paper will present a comparative analysis of Hobbes's and Rousseau's theories of social contract, their conceptions of sovereignty, and their ideas of freedom. It will then be concluded that Rousseau's foregoing remark encapsulates the essence of his objections to Hobbesian theory.

Keywords: Rousseau, Hobbes, social contract, sovereignty, freedom

İnsanlaşma, Etik ve Siyaset: Antik ve Modern
Muttalip Özcan

Özet: Günümüzdeki egemen insan-siyaset-devlet anlayışı, siyasetin, devletin ve insanın neliğini insanın değerinden ve değerlerinden ve dolayısıyla etik olandan ayrı tutma eğilimi gösterir. Oysa antik dönemde bunun tam tersine her toplum-siyaset-devlet anlayışının belirli bir insan ve değer anlayışına dayandığını savunan bir düşünce geleneğiyle karşılaşmaktayız. Dolayısıyla bu iki anlayışın veya geleneğin temel savlarının gerekçeleriyle birlikte karşılaştırılması siyasal konularda olduğu kadar etik alanında da yaşadığımız çöküş sürecinden rahatsız olan ve bunu aşmaya çalışanlar için yol gösterici olabilir.

Anahtar Sözcükler: insan, devlet, siyaset, değer, etik, iyi, mutluluk.

Becoming-Human, Ethics and Politics: Ancient and Modern

Abstract: Nowadays dominant views of human-being-politics-state show a tendency to distinguish what politics, state and human-being is from human-values and so from ethics. However, on the contrary, in ancient period, we experience a thought tradition which advocates that every opinion on society-politics-state depends on a certain view about human-being and values. Therefore, I think, to compare and contrast these two traditions or thoughts' main argümants by exposing their reasons, can be illuminating for persons who are disturbed from the ongoing decadence on both political praxis and ethical life, and so want to abolish it.

Keywords: human-being, state, politics, value, ethics, good, happines.

Asligibilik (Otantisite): Öyle Olma Ve Başka Türlü Olamama İstenci
Erdoğan Yıldırım ve Koray Değirmenci

Özet: Bu çalışma otantisite (aslıgibilik) teriminin Batı metafiziği içinde önemini ve ısrarlı mevcudiyetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazarlar Antik Yunan'dan bugüne "otantisite" teriminin Batı metafiziği içindeki kavramsal öneminin yanısıra, bu terimin akademik yazım pratiği içinde de, yani akademik tavırda da, kendisini gösterdiği kanısını paylaşırlar. Çalışma, modern felsefe geleneği içinde "otantisite"nin öneminin, tüm iddiaların tersine, postmodern gelenek olarak adlandırılan gelenekte de temsil sorunu içerisinde kendisini ortaya koyduğunu iddia etmektedir.

Will To Being-So-And-Not-Being-Able-To-Be-Otherwise

Abstract: This article attempts to elaborate on the significance and the persistent presence of the notion of authenticity in Western metaphysics. The authors argue that the notion has always retained a remarkable centrality in Western philosophical tradition from Ancient Greek to date not only in the philosophical conceptualization but also in the practice of academic writing, that is academic attitude itself. The article asserts that the preoccupation with the notion of authenticity in the modern philosophical tradition persists within what is being called as postmodern tradition, especially with respect to the problem of representation.

Paul Ricoeur'de Kendilik Bağlamında Anlatısal Kimlik Kavramı
Şengün Acar Vanleene

Özet: Ricoeur'e göre her yönüyle yaşamın içinde ve zamansal bir varlık olan insan; başkalarından ve içinde bulunduğu dünyadan kopuk bir varlık olmadığı için, ona ilişkin anlama da bu gerçeklik bütünlüğünü hesaba katan bir anlama olmalıdır. Dolayısıyla kendi'nin kim olduğunun ve kendiliğin ne anlama geldiğinin ancak hermeneutik bir yaklaşımla anlaşılabileceğini düşünen Ricoeur, anlatısal kimlik kavramını bu bağlamda ortaya koyar. Bu doğrultuda çalışmanın hareket noktasını Ricoeur'ün kendiliğin temeline aldığı "insan" kavramı oluşturmaktadır. Kendilik hermeneutiğinin Ricoeur'de ne anlama geldiğini sorgulayarak ilerleyecek çalışma, anlatısal kimlik kavramının kendilik bağlamındaki yerini serimlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Ricoeur, kendilik, kimlik, anlatısal kimlik, tanıklık.

Becoming-Human, Ethics and Politics: Ancient and Modern

Abstract: To Ricoeur, the human is in life with all its aspects and a temporal being, and the understanding related to him has to be an understanding considering this entireness of this reality since a human is not a being disconnected with the world inside and the others. Therefore, Ricoeur, who believes that who the I is and what the selfhood means only through a hermeneutic approach sets forth the narrative identity within this context. Accordingly, the concept of "human" that Ricoeur takes as the base of the selfhood, constitutes the pioneer of the study. So the work that will have a progress instructing the meaning of the hermenutics of selfhood in Ricoeur, aims to expose the place of narrative identity within the scope of selfhood.

Keywords: Ricoeur, selfhood, identity, narrative identity, attestation.

ISSN:1309-9175